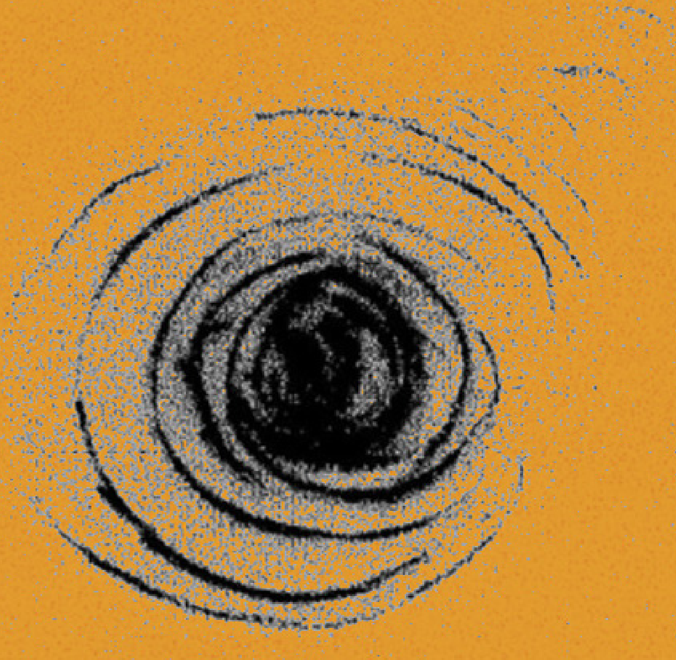
السهروردي



الدكتور
مصطفى غالب

عز الدين
للطباعة والنشر

السهروردي

السهروردي

تأليف

الدكتور مصطفى غالب

مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

مؤسسة عز الدين
للطباعة والنشر

هاتف: ٢٧٣٦٣٦ - ٢٧٥٥٣٢ - ٢٧٥٥٦٣ - ٢٧٥٨٦٧ - ص.ب: ١٣/٥٢٥١ بيروت - لبنان

مقدمة

يعتبر شهاب الدين السهروردي صاحب مدرسة إشراقية صوفية، احتلت مكان الصدارة بين جماعة التصوف والعشق الإلهي، لما قامت به هذه المدرسة من مغامرات عرفانية سحرت بأفكارها العقلانية قلوب معاصريها وعارفيها، وصورت لهم عالم العقول، وعالم النفس، وعالم المعاد، بأسلوب حقاني عميق، أنار النفوس التواقة إلى الخلود والمشاهدة، بواسطة الإنفعالات المتوترة الحية، وبالآراء الروحية المكاشفة، والقدرة الخارقة المؤثرة في مشاعر الناس وأحاسيسهم.

وإذا ما غصنا في بحر علوم ومعارف السهروردي الاستشراقية، نلاحظ أنه أدرك مفتاح الكنوز الحقانية المرصودة، وسفينة المعرفة الحقة، التي هي النفوس الإنسانية عندما تلتقي بالضياء الروحي والنور السرمدي. فأستلهمه في كل أموره، وتعبد له في شغف وشوق شديدين، تجاوز الأسباب إلى المسببات، وتخطى المعلول

إلى العلة، وقاسى حرباً مريرة لا هوادة فيها بين جسده ونفسه، وهو كلما أحرز انتصاراً على جسده، أو تقدم خطوة نحو الحقيقة العقلانية شعر بالحاجة الملحة إلى المزيد، فاكتوى بلافح الشوق إلى المكاشفة والمشاهدة والذوق، وتجلبت روحه المتعطشة لاغتراف المزيد. . .

وتمتد نشاطات السهروردي العقلانية والتأملية عبر الأكوان والموجودات، ويحكم ربط الحلقات في سلسلة روحية اشراقية يتخذها سلما لعقله وفكره المتوثب، وتضيق دائرة الكون امام همته وطاقته الروحية المبدعة، فيصحو من سكرته الروحية على الحقيقة العلوية الربانية التي تحرك كافة الموجودات العلوية والسفلية.

لقد رصع السهروردي كتبه الحقانية الصوفية بالدرر الثمينة النادرة، وزين سطورها بالجواهر الفلسفية النفيسة، والحكم التأويلية الباطنية الخالدة، التي تجسد ما كان يتمتع به من إلمام واسع بألوان المعرفة المختلفة، وهو لايزال في شرخ الشباب، لا سيما ما كان منها اشراقيا وكشفيا، كما تشير بوضوح إلى رسوخ قدمه في الأصول والأحكام، والعلوم الشرعية، والمسالك التوحيدية، والاشراقات العرفانية؛ هذا بالاضافة إلى المهارة الفائقة، والمعاني الرشيقة في زخرف الألفاظ العذبة، بالفارسية والعربية،

والقدرة العجيبة التي تستمد طاقاتها الفلسفية ورموزها الباطنية والتأويلية من كنوز القرآن الكريم الخفية، ومن الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت (ع) والمتناولة لأكثر ما يمس شغاف حياة الإنسان وتفكيره وعقائده؛ ومن ذات تفكيره الشخصي الذي يتجاوب ومنطق التطور العقلي الحديث وحكمة الكتاب العظيم.

وإذا ما القينا نظرة خاطفة على ما خلفه السهروردي من مصنفات نلاحظ أنه يتحدث فيها عن الانسان الذي يرى أنه خلاصة العالم أو هو العالم الأصغر الذي انطوى فيه العالم الأكبر، أو هو روح العالم الشاعر بنفسه وبالله. وهو صلة المادة أو العدم بالوجود المطلق، كونه مركب من وجود وعدم، من روح ومادة. والروح من الوجود المطلق ومن عالم الغيب فهي تحن أبداً وتشتاق إلى موطنها، إلى أصلها.

ويذهب السهروردي إلى أن جماعة أهل الحق اثناء وجودهم في دار الدنيا ليس لهم هدف أو غاية سوى أن يمهدوا للروح النجاة، وأن يرتفعوا بها على المادة، ويخلصوها من سجنها ويحرروها حتى تتصل بالله سبحانه وتعالى.

وليس الطريق إليه ممكنا إلا بالرياضة والمجاهدة والتأمل

والذكر، وبذلك تحصل الروح على حريتها فتعود إلى عالمها الذي انبثقت منه راضية مرضية. وللصوفية في هذا المسلك الوعر الكثير العقبات، المليء بالحفر والأخاويد، مراحل ومقامات، يجتازها السالك بهداية المرشد أو المعلم أو المفيد حتى يبلغ غايته واهدافه، فيغنى في الله وينعم بالوجود المطلق والجمال المحض، والخير الخالص.

وهذه حال وراء المعرفة والعقل يتحد فيها الرائي والمرئي والعاشق والمعشوق. وجماعة أهل الحق يرون أن كل ما في العالم مظاهر لله تعالى، وان وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة. فكما شاهدوا صور العالم، أو عالم الصور عدما شاهدوا صور العقائد والمذاهب عدما، ونفذوا إلى ما خلفها من حقيقة هي جهاد النفس وتحرقها للوصول إلى الله، فاتسع صدرهم لكل رأي مخالف، وطلبوا ما وراء مظاهر الشريعة من بواطن، وجعلوا الحقيقة باطنا للشريعة أو روحاً لها.

ووقفت عقول علماء المسلمين مبهورة مترددة تجاه هذه الجرأة الحقانية التي شعت عن آراء وعقائد جماعة أهل الحق، وتلمسوا الطريق الذي يسلكونه في التوفيق بين الدين الاسلامي التقليدي وبين آراء هذه الجماعة ونتاج عقولها العرفانية، التي تحاول امتصاصها وتذويبها في صلب

القرآن والأحاديث النبوية الشريفة.

في هذا الكتاب الذي نضعه موضع التداول ترجمة لحياة الحكيم السهروردي بالاضافة إلى مقتبسات من أفكاره العقلانية، نأمل أن نعطي القارىء الكريم فكرة صحيحة واضحة عن هذا الفيلسوف الذي خاض غمار الجدل الديني والفلسفي وذاب في محكم آيات القرآن الكريم، مقدماً عصيراً عذباً سهل القبول. فعسى أن نكون قد وفيناه حقه من الدراسة والاستقصاء.

الدكتور مصطفى غالب
بيروت في ١٦/ ٤/ ١٩٨١

شهاب الدين يحيي بن حبش بن أميرك

«السهروردي»

هذا عالم آخر وعارف عقلاني من جماعة أهل الحق الذين وهبوا جسدهم الفاني في سبيل رفع راية الحق عالية تخفق في أجواء المحبة والإخاء، ورصعوا تاريخهم في هذا العالم الزائل بآلاف الأوسمة العقلانية الناهدة إلى الارتشاف من نور المبدع المصور لكافة الموجودات العلوية والسفلية استجابة لنزوع أرواحهم السرمدية إلى الغوص في أعماق المعرفة الحقانية، وتطلعها إلى الله سبحانه وتعالى المحرك لكافة المتحركات العقلانية

ولم يكن السهروردي ملمًا بشتى الأفكار والآراء العقلانية فحسب بل كان شعلة من أصحاب الأنوار الشعشعانية الذي رسموا صور الجمع والتوفيق في الفكر الاسلامي ، وعرضوا العرفان العقلاني في ثوب الفلسفة والتأمل الإستشراقي ، فكان له تأثير فعال على بلورة عقول طلاب المعرفة، وقيادتها إلى رحاب السمو والإرتقاء لتسعد في جوار الخالق المبدع.

هو أبو الفتوح يحيي بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، وقد اختلفت الروايات في صحة اسمه، ولكن معظمها متفق على صحة هذه التسمية. ولقب بالمقتول حتى لا يعتبر شهيداً. ولكن طلابه ومريديه فسروا كلمة«المقتول» على أنها تعني شهيد. ذلك ما يشير إليه المستشرق الفرنسي هنري كوربان حيث يقول: «ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب مقتول إلا بمعنى شهيد وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب شهيد»(١).

ويبدو أن اسم السهروردي قد اختلط على بعض المؤرخين فذهبوا إلى أن السهروردي المقتول انتقل إلى بغداد مع أن السهروردي الذي عاش في بغداد شخص آخر غير شهاب الدين، فهو أبوالنجيب عبد القادر بن عبد الله بن محمد بن عموية الملقب ضياء الدين السهروردي الفقيه المتوفي ببغداد سنة ٥٦٣هـ. وهناك شخص آخر يحمل هذا الاسم وهو أبو حفص عمرو بن محمد بن عبدالله ابن محمد بن عموية وهو ابن أخي المتقدم ذكره،

---

(١)مخطوط باسم «تقديسات الشيخ الشهيد» وهي عبارة عن مجموعة من الأناشيد والصلوات استنبول م. راغب رقم ١٤٨٠ ورقة ١٨٢.

وكان فقيهاً صوفياً شافعي المذهب له كتاب (عوارف المعارف) وقد توفي سنة ٦٣٣هجرية.

كانت ولادة شهاب الدين السهروردي بين سنة٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ. ويقال أن مولده كان ببلدة سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم، وهي واقعة على الطريق بين همذان وزنجان إلى جنوب سلطانية، وكان طول هذا الطريق ٣٠ فرسخاً ويعد أقصر طريق في زمن السلم إلى أذربيجان، أما في زمن الحرب فكان المسافرون يقطعون طريق قزوين.

ويذكر ابن حوقل بأن سهرورد وقعت في أيدي الأكراد في القرن الرابع الهجري وقد هجرها أهلها وكانوا من الزنادقة ولم يبق منهم الا نفر قليل، ودمرها المغول. ويرى المسعودي أنها قرية صغيرة تحيط بها قرى مغولية متعددة في وسط جبال ميديا. ويشير القزويني في كتابه آثار البلاد إلى أن سهرورد بلدة بارض الجبال بقرب زنجان ينسب اليها أبو الفتوح محمد بن يحيي الملقب شهاب الدين(١).

وما كاد يبلغ العاشرة من عمره حتى أرسله والده إلى

(١)شخصيات قلقة في الإسلام للبدوي.

المراغة للدراسة على الشيخ مجد الدين الجيلي أصول الحكمة والفقه، وفي مدرسة الجيلي تعرف على فخر الدين الرازي وجرت بينهما محاورات ومساجلات عديدة.[١]

والتاريخ يقف صامتاً أمام ظروف تلقى السهروردي العلم في مراغة، فلا يشير إلى المواد العلمية التي درسها ولا يذكر شيئاً سوى أن استاذه مجد الدين الجيلي كان من المتكلمين الذين تأثروا بالمشائية، وانه كان فقيهاً أكثر منه فيلسوفاً، ثم تشير المصادر بعد ذلك إلى أن فيلسوفنا السهروردي أخذ يطوف في الآفاق، فينتقل من بلد إلى آخر تدفعه رغبة ملحة في طلب المعرفة، وقد أشار هو إلى ذلك نهاية المطارحات قائلاً: «وهو ذا قد بلغ سني إلى قريب من ثلاثين سنة وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها».

وانتقل السهروردي من مراغة إلى آصفهان للدراسة على الشيخ ظهر الدين القارىء. وقرأ البصائر النصيرية في المنطق لعمر بن سهلان الساوي على الظهير الفارسي. كما طالع بعض كتب ابن سينا الفلسفية، التي كانت تحظى باهتمام بالغ من العلماء.

---

(١) مقدمة كتاب اللمحات منشورات دار النهار بيروت.

يقول تلميذه الشهرزوري: «سافر في صغره في طلب العلم والحكمة إلى اصفهان، وبلغني أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوي على الظهير الفارسي والله اعلم بذلك، الا أن كتبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً»[1]. والبصائر تلخيص لمنطق الشفا لابن سينا، وترجع أهمية مقامه في اصفهان إلى أنه اتصل فيها بمذهب ابن سينا اتصالاً وثيقاً، فترجم رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية.

وعندما انتهى السهروردي من دروسه الأولى الأساسية في اصفهان، أخذ يتجول في كثير من المدن الفارسية لهدف الاتصال بزعماء أهل الحق على عهده، وليأخذ عنهم تعاليمهم العقلانية. وحط الرحال في قلعة آل موت التي كانت خاضعة للدعوة الإسماعيلية النزارية، وكانت تغص بالدعاة العلماء الذين يلقون الدروس العقلانية في مدرسة آل موت العرفانية، وفي آل موت تلقى السهروردي كافة العلوم التأويلية والفلسفية، وانخرط في سلك الدعاة الجوالة الذين من مهمتهم الطواف في جميع أنحاء العالم الإسلامي لنشر الدعوة والتبشير بأفكارها العقلانية، خاصة وقد أظهر نبوغاً تاماً وذكاء نادر منقطع النظير، مما جعله

---

(١) تاريخ الحكماء للشهرزوري.

يصبح في فترة قصيرة من الدعاة المأذونين بالمكاسرة والمجادلة في كافة العقائد والديانات والمذاهب.

ويذكر الشهرزوري بأنه كانت للسهروردي صداقات واجتماعات بفخر الدين الماريديني .الذي كان استاذا في اللغة والفلسفة في ماردين، ولا شك بأن السهروردي استفاد من اتصاله به في تكوين مذهبه العقلاني لأن الماريديني هذا قد تعمق بدراسة مؤلفات ابن سينا وغيره من علماء وفلاسفة الدعوة الاسماعيلية.

وتابع السهروردي باعتباره داعياً جوالاً من دعاة الاسماعيلية تجواله في بلاد الأناضول وسورية التي ظل يذكر بحب عميق أهم مدنها طيلة حياته.

ويقول الشهرزوري بأن السهروردي كان يفضل الإقامة بديار بكر، وقد اتصل بأمير خربوط عماد الدين قرة أرسلان واهدى إليه كتاب الألواح العمادية. ويذهب ماسينيون إلى أن السهروردي أسس مدرسة اشراقية في بلاط هذا الأمير، ويضيف ماسينيون إلى هذا أن هذا العهد كان عهد الشباب الأول عند السهروردي وانه كان اشراقياً محضاً.

ويذكر تلميذه الشهرزوري أنه كان مستوي القامة، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة؛ وأنه كان يميل إلى

السماع، أعني إلى الموسيقى. وكان يبدي احتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية، وكان في بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً، وعمامة زاهية الألوان، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة، ومراراً ثالثة كان يقنع بارتداء خرقة الصوفية(١).

وعرف السهروردي بعدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية ويفضل الاستقلال الذاتي المطلق، وقد عبر أحد أصدقائه المخلص فخر الدين المارديين عن حاله مع إخوانهما فقال: ما أذكى هذا الشاب وافصحه! ولم أجد أحد مثله في زماني. إلا أني أخشى عليه، لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه، أن يكون ذلك سبباً لتلفه.

ويستطرد فخر الدين المارديني فيقول: «فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجه إلى الشام، أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجاره أحد فكثر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند

---

(١) مقدمة حكمة الإشراق لهنري كوربان.

الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا ان بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك ان اطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزاد عليه أشياء كثيرة من ذلك، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه: ان هذا الشاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل أنه يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه..»(١).

ويستدل من مجريات الأحداث والوقائع أن السهروردي في إحدى رحلاته من دمشق إلى حلب تعرف إلى الملك الظاهر حاكم حلب في ذلك الوقت، وابن صلاح الدين الأيوبي، وواحد من أكبر أصدقاء محي الدين بن عربي بعد ذلك. وقد طلب من السهروردي أن يقيم في بلاطه، بعد أن اعجب بسلوكه وذكائه ومقدرته الفكرية على الخوض في كافة المواضيع العرفانية، وكأن هذا المنصب الرفيع هو المسؤول عن كارثته، فعندما سمع عنه الفقهاء اعتبروا تعاليمه مصدراً للشك والتهديم في الإسلام، وطلبوا من الملك الظاهر إعدامه؛ وعندما رفض

---

(١)مقدمة حكمة الإشراق كوربان.

رفعوا الأمر إلى والده ـ صلاح الدين ـ الذي هدد ابنه بخلعه من الولاية إن لم يحقق رغبة الشيوخ.

ويذكر ابن أبي أصيبعة أن السهروردي تجادل مع فقهاء حلب في بلاط الملك الظاهر في سائر المذاهب وعجزهم، واستطال على أهل حلب وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدراً منهم فتعصبوا عليه وافتوا في دمه حتى قتل.

وينفرد العماد الاصفهاني المعاصر لصلاح الدين بايراد القصة الكاملة لمقتل السهروردي فيقول:[1] «سنة ٥٨٨ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب، أخذ بعد أيام وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقيهين ابني جهيل فإنهما قالا: هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة.

وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له: أنت قلت في تصانيفك أن الله قادر على أن يخلق نبيا وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حدا لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه؟.. قالوا: بلى، قال: فالله قادر

(١) شهاب الدين السهروردي أبو ريان.

على كل شيء، قالوا : الا على خلق نبي فإنه مستحيل، قال : فهل يستحيل مطلقاً أم لا ؟ قالوا : كفرت. وعملوا له اسبابا لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم، ومن جملته أنه سمى نفسه المؤيد بالملكوت».

وهنا ونحن تجاه هذه الأقوال لا بد لنا من الإتيان على ذكر بعض تحركات السهروردي السرية وقبل أن يدخل في المجادلات والمناقشات المنوه عنها مع الفقهاء والعلماء في مدينة حلب، وفي الحقيقة كان السهروردي داعي من دعاة الاسماعيلية النزارية الجوالة، وله اتصال قوي وارتباط وثيق بمدرسة الدعاة في قلعة آل موت. وكانت تحركاته كلها في بلاد الاناضول وسورية بمعرفة وارشادات قيادة الدعوة كما هو معروف في نظام الدعوة ومراتب الدعاة.

ولما كانت رئاسة الدعوة في سورية في ذلك الوقت يشرف عليها حجة الإمام سنان راشد الدين ومقر إقامته في مدينة مصياف السورية فقد عرج عليه السهروردي وهو عائداً من دمشق في طريقه إلى حلب لتلقي التعليمات والارشادات حسب الاصول.

ولما وصل إلى مصياف سراً اجتمع مع سنان راشد الدين وتباحثا مطولاً في أمر الدعوة في حلب ونشاطها

ومدى انتشارها بعد النكبات التي حلت بالاتباع، فاقترح السهروردي أن يبشر بالدعوة في المساجد والندوات والاجتماعات ويعلن على رؤوس الأشهاد عن المبادىء الفكرية للدعوة، ولكن سنان راشد الدين نصحه بالتريث وعدم الاقدام على مثل هذه الأمور الخطيرة التي قد تسبب له الهلاك، ولكن السهروردي أصر على تنفيذ مخططه مهما كانت النتائج والعواقب، لايمانه العميق بضرورة الكشف عن المعرفة واطلاع الناس عليها حتى يتبينوا الطريق القويم الموصل إلى الحقيقة بكاملها.

واعتبر سنان راشد الدين ما سيقوم به السهروردي خروجاً على طاعته وعدم التقيد بأوامره، لذلك كتب كتابا إلى رئاسة الدعوة في آل موت أرسلها على أجنحة الطير ذكر فيها كل ما دار بينه وبين السهروردي من محادثات، واعلم الإمام الاسماعيلي في ذلك الوقت بأن السهروردي قد صمم على المجادلة العلنية مع فقهاء المسلمين في حلب رغم نصيحته. وطالب بلزوم ايقافه عند حده، وفي حالة اصراره على ما عول عليه طرده من الدعوة كونه يشكل خطراً على انتشارها في مدينة حلب والمناطق المجاورة.

ويبدو أن الواقعة التي أوردها عماد الدين الأصفهاني آنفاً تدلنا على أن فقهاء وعلماء حلب كانوا يتمسكون

بحرفية النصوص الدينية التي تشير إلى أن محمداً هو خاتم المرسلين.

أما شهاب الدين السهروردي فانه يفرق بين النقل والعقل، بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلي، إذ ينفي وجود استحالة مطلقة تعطل القدرة الالهية، فهو لا يهاجم النص الديني الذي يذكر أن محمدا خاتم المرسلين الا أنه حفظا للقدرة الالهية من الحاق النقص بها، يرى امكان خلق نبي جديد، وهذا الامكان ليس من نوع الامكان الذي يخرج من حد القوة إلى حد الفعل، بل بمعنى ان هذا الامكان قوة محضة لا تخرج أبداً إلى الفعل. وهو بهذا القول يضرب عصفورين بحجر واحد، فمن ناحية لا يعترض على صحة النص الديني، ومن ناحية أخرى يتجنب تعطيل القدرة الإلهية عن طريق ايجاد تبرير عقلي للمشكلة عن طريق الامكان المطلق، وحتى النص الديني ذاته يستند إلى القدرة الإلهية. فالخلاف إذن قائم بين ما تستطيع القدرة الإلهية أن تفعله اطلاقا وبين النص الديني القائم بالفعل، ولا تناقض مطلقاً بين الناحيتين.

وليس صحيحاً ما يذهب إليه المؤرخون بأن الفقهاء قد اتخذوا من هذا الخلاف وسيلة للقضاء على السهروردي فأفتوا بقتله واتصلوا بالسلطان صلاح الدين الذي أمر

بقتله. إنما يعود السبب الرئيسي والأهم إلى كون السهروردي قد تحدث في مجالسه عن الإمامة وضرورة وجودها لانقاذ البشرية مما تعانيه، وقد دعم أقواله ببعض النظريات الفلسفية الاسماعيلية المتعلقة بالعقول والحدود ومطابقتها عقلياً مع الحدود الدينية وفق نظرية المثل والممثول.

ويؤيد هذا القول المستشرق فون كريمر حيث يقول: لقد تناول ا لسهروردي في مناقشاته مشكلة الإمامة تناولا فلسفيا مما أغضب فقهاء السنة الذين يرون في الكلام عن الإمامة، اثارة لآراء الباطنية الهدامة. كما وان المستشرق هورتن يؤيد هذا الرأي ويدعمه بقوله ـ «إن السهروردي مذهبه في دائرة الدعوة الاسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم صور للتجلي الإلهي، ولهذا اعتبر تأثراً سياسيا يعمل على قلب النظام، وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل»[١].

واعتمد هورتن في قوله هذا على ما جاء من أقوال السهروردي في حكمة الاشراق: «العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات»

---

(١)شهاب الدين السهروردي أبو ريان.

وأضاف هورتن إلى هذا شيئاً من شرح القطب الشيرازي، مع أن كلام السهروردي حول الإمامة ظاهر بين في مؤلفاته، وقد ردده أكثر من مرة وفي أكثر من مكان كقوله: «خليفة الله في أرضه» وقوله عندما تحدث عن مراتب الحكماء: «ان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وان لم يتفق، فالمتوغل في التأله، المتوسط في البحث، وان لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث. وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً... فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه... إذ لا بد للخلافة من التلقي لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى منه ما هو بصدده...».

ويقول السهروردي أيضاً: «ان الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات، وهو الأحق بالرياسة، قد يكون مستوليا فيكون الزمان نوريا، وقد يكون حفيا وهو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب».

ويعلق الدكتور أبو ريان على هذا القول فيقول[1]: «وإذن فالإمام في نظره موجود في كل زمان وله من السلطان والخصال ما يعزوه الاسماعيلية إلى إمامهم من حق في التشريع من حيث التأويل والتعديل والتجديد.

---

(١) المصدر نفسه.

وإذن فالنبوة في نظر السهروردي - وهي ضرب من الإمامة - لا يمكن أن تنقطع فهي ضرورية الحصول من وقت إلى آخر لحفظ النظام ولمصلحة النوع.

ولا شك في أن هذا يوضح لنا الحكمة في إختيار الفقهاء الذين امتحنوا السهروردي لاسئلتهم ولا سيما السؤال الخامس بقدرة الله على ارسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي محمد، فليس مقصودهم من السؤال احراجا له، وانما المقصود هو حمله على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الامام واظهار ما بين هذه الأفكار وبين ظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الافتاء بالحكم عليه.

وعلى الرغم من هذا فان السهروردي رد عليهم ردا يفهم منه أنه يحاول الدفاع عن القدرة الالهية بأسلوب أهل السنة، ونفهم منه في نفس الوقت نظرية الشيعة في الإمامة.».

وما دمنا في مجال التحدث عن رأي السهروردي في المتوغل في التأله أي في الإمامة لا بد لنا من تقديم بعض الآراء الاسماعيلية حول هذه الناحية الهامة تعميمًا للفائدة وتنويراً للأذهان.

من اصول ومرتكزات العقيدة الاسماعيلية ضرورة

وجود الإمام المعصوم، المنصوص عليه، من نسل علي بن أبي طالب (ع.م)، والنص على الإمام يجب أن يكون من الإمام الذي سبقه، بحيث تتسلسل الإمامة في الأعقاب، أي أن ينص الأب على إمامة أحد أبنائه. ولا يجوز أن تنتقل الإمامة من أخ إلى أخ، وكذلك يقولون ان الامام بما أوتيه من معرفة خارقة للعادة يستطيع أن يعرف أي أبنائه قد نالها بالنص، كما يعتقدون ان الامام لا يخطىء في معرفته هذه بحال من الأحوال وإلا لما عدّ اماما، وكل هذا مستمد من أصول القرآن كقوله تعالى: ﴿وجعلها كلمة باقية في عقبه﴾ والله سبحانه لا يترك العالم خاليا من الإمام لأنه حجة الله على خلقه وهاديهم إلى الطريق المستقيم وأبوهم الروحي. فوجب على كل مؤمن أن يتبع هذا الامام وان يسلم إليه أمره.

باعتبار أن ولاية الامام ركنا من أركان الدين ودعامة أساسية من دعائمه بل هو الايمان بعينه، والإمامة أفضل دعائم الدين وأقواها ولا يستقيم الدين إلا بها، والامامة هي المحور الذي تدور عليه دائرة الفرائض فلا يصح وجودها إلا بوجوده، ثم ان الإمامة تستمر مدى الدهر، وان الكون لا يستطيع البقاء لحظة دون إمام، وانه لو فقد ساعة واحدة لماد الكون وتبدد، فمرتبة الإمام تعادل درجة الايمان أو القلب في الجسم أو العقل في الرأس، وهو

الذي يحل الحرام ويحرم الحلال ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة.

ومن يتعمق بدراسة معتقدات الاسماعيلية يتبين له ان فلاسفة الدعوة عندما بحثوا موضوع الإمامة لم يجعلوا تسلسلها من الإمام اسماعيل بن جعفر الصادق فحسب بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وحجتهم أن الإمامة إذا كانت قد بدأت من هذا العهد المبكر، تكون محدثة ولا يقوم وجودها على أساس متين. لذلك ذهبوا إلى عهد بدء الخليقة المعروف بعهد آدم فطبقوا قواعدهم الإمامية تطبيقاً دقيقاً وسلسلوا الإمامة تسلسلاً منطقياً مرتكزاً على النصوص التي وردت في التوراة والإنجيل، ثم أضافوا إلى ذلك قولهم بالأدوار والأكوار، فجعلوا كل دور يتألف من إمام مقيم ورسول ناطق أو أساس له، ومن سبعة أئمة يكون سابعهم متم الدور، ويمكن أن يزيد عدد الأئمة عن سبعة في ظروف اخرى وهي فترات استثنائية وهذه الزيادة تحصل في عدد الأئمة المستودعين وليس في الأئمة المستقرين، أما الدور فيكون عادة صغيراً وكبيراً، فالدور الصغير هو الفترة التي تقع بين كل ناطق وناطق ويقوم فيها سبعة أئمة. أما الدور الكبير فيبتدىء من عهد آدم

إلى القائم المنتظر الذي يسمى الدور السابع ويكون بالوقت ذاته متما لعدد النطقاء الستة[1].

ومن أهم الخلافات بين الشيعة الاثني عشرية والاسماعيلية ان الفرقة الأولى تقول بأن الإمام الثاني عشر حي يرزق منذ اختفى في السرداب، وأنه سيظهر ليملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جورا، على حين يذهب الاسماعيلية إلى أن الإمام من البشر يجري عليه ما يجري على البشر من حياة وموت. فمن غير المعقول أن يقال أن إماما يعيش طول هذه المدة.

والإسماعيلية يعتبرون من حيث الظاهر أن الأئمة خلقوا من التراب ويتعرضون للأمراض والآفات والموت، مثل غير من بني آدم. ولكن في التأويلات الباطنية يسبغون عليه ﴿وجه الله﴾و﴿يد الله﴾ و﴿جنب الله﴾ وانه هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة، وهو الصراط المستقيم، والذكر الحكيم، إلى غير ذلك من الصفات. وفي هذه الأقوال أدلة على كل صفة من هذه الصفات، فمثلاً: ان الانسان لا يعرف إلا بوجهه، ولما كان الإمام هو الذي يدل العالم على معرفة الله، فيه إذن يعرف الله، فهو وجه الله الذي يعرف به الله، وان اليد هي التي يبطش بها الانسان ويدافع بها عن نفسه، والإمام هو الذي يدافع

(١) الحركات الباطنية في الإسلام لمصطفى غالب.

عن دين الله، ويبطش بأعداء الله، فهو على هذه المثابة يد الله، ومن جهة ثانية نرى الاسماعيلية يجردون الله من كل صفة، وينزهونه التنزيه كله، وينفون عنه جميع ما يليق بمبدعاته التي هي الأعيان الروحانية ـ ومخلوقاته ـ التي هي الصور الجسمانية ـ هي الأسماء والصفات، ويعتبرون نفي المعرفة وسلب الصفة هو نهاية الصفة[1].

ودعموا هذه المعتقدات بنظريات فلسفية وتأويلات باطنية، اما اكتساباً أو استنباطاً، فأصبحت الفلسفة وسيلة بنظرهم لتقييم العقيدة، وطريقاً إلى تكشف جوهر الخالق والدين، فقالوا: إن الله سبحانه وتعالى متعال عن المراتب كلها كمالاً ونقصاناً، ووحدة وكثرة، وأول ما ترتب أولاً في الوجود وهو موجود وجد على طريق الإبداع والاختراع لا على طريق الفيض كما يقول الفلاسفة، وهذا الموجود الأول علة أولى يتعلق بها ويترتب عنها وجود ما سواها من الموجودات، ومثله في هذا كمثل الواحد الذي هو في الأعداد التي ترتب عنه، بمثابة العلة الأولى في وجودها فان الأول ان لم يثبت وجوده لم يكن للثاني طريق إلى الوجود، والثاني ان لم يثبت وجوده لم يكن للثالث طريق إلى

(١)أعلام الإسماعيلية لمصطفى غالب.

الوجود، وإذا لم يكن للثاني والثالث وجود إلا بثبوت وجود ما يكون أولاهما وسببا لوجودهما. فمن وجود الثالث والرابع وغيرهما من الموجودات قيام الدليل على وجود أول لها ثابت، وسبب لولاه لما وجد ما سواه، فقد ثبت أن للموجودات بوجودها مبدأ أول، عنه ترتبت في الوجود، وذلك المبدأ الأول نسميه: العقل الأول، والموجود الأول، الذي وجوده لا بذاته بل بابداع المتعالي سبحانه اياه.

ولما كانت الموجودات موجودة ثابتة، ثبت أن العلل ثابتة وانها لا تزال ترتفع عن الكثرة عند التوجه نحو الأول منها، وتقل إلى أن تنتهي إلى شيء واحد ثابت هو علة تنتهي إليها العلل، مثل التسعة من الأعداد، التي وجودها يدل على وجود الثمانية ووجود الثمانية يدل على وجود السبعة، فلا تزال ترتفع عن الكثرة تحليلاً إلى ما منه وجدت إلى أن تنتهي إلى واحد ثابت هو علة لجميعها، وبه قوامها، فيكون ذلك الواحد المتقدم بالرتبة ووجوده لا بذاته، بل هو في ذاته فعل عمن لا يستحق أن يقال أنه فاعل، وهو مفعول لا من مادة، وهو فاعل لا في مادة هي غيره وانما قلنا أنه هو فعل في ذاته لكونه أول موجود.

ولما كان الإنسان الذي هو آخر الموجودات، وهو النهاية الثانية لها منحلاً إلى أشياء كثيرة مفعولة فيها هي المادة التي

منها فعل وهي كلها دار الطبيعة، وإلى أشياء كثيرة فاعلة صارت دار الطبيعة مادة لها تفعل فيها لاخراج ما من شأنه أن يوجد منها إلى الوجود مثل الإنسان وغيره، وهي كلها قائمة بالفعل، وهي الملائكة الموكلة بالعالم، فالإنسان فاعل في مواد هي غيره عند ايجاد الصورة الصناعية، ومفعول من دار الطبيعة، وفعل للملائكة القائمة بالفعل، وفاعليته بكونه فعل لغيره الذي قام بفعله، أعني (ايجاده)، ووجدنا دار الطبيعة والفاعلين فيها منحلة إلى أشياء ليست في الكثرة، مثل دارالطبيعة، بما تجمعه، والفاعلين فيها، بل أقل، وهي الهيولى والصورة معاً، وما صارت الهيولى والصورة مادة له في تكوين الأفلاك والاستقصات من الملائكة أعني العنصر القائم بالفعل ودار الطبيعة والفاعلون فيها فاعلة للانسان وغيره من أنواع الموجودات، ومفعولة مما منه وجدت، أما دار الطبيعة فمن الهيولى والصورة. وأما الفاعلون فمن فاعل مثلهم سابق عليهم، وفعل للملك القائم بالفعل الذي هو سابق للجميع، وفاعليتها بكونها فعلاً للذي قام بفعله اياها، ووجدنا الهيولى والصورة والفاعل فيهما متحللين إلى شيء واحد منه وجودهما بانتهاء التحليل إلى أول الكثرة بالذوات التي ليس وراء أولها الذي هو اثنان الا الواحد، وامتناع الأمر في انحلالهما إلى شيئين يجريان منهما مجرى الآباء والأمهات

والفاعلين فيهما من الإنسان والهيولى، والفاعلين فيهما من الآباء والأمهات لاتصال الأمر فيه إذ لو كان كذلك إلى ما لا يتناهى، يكون سبباً للاوجودية الموجودات، فقد ثبت بانتهاء التحليل إلى واحد به يتعلق وجود ما سواه، ان هذا الواحد هو العلة الثابتة، وهو فعل في ذاته، وفاعل في ذاته، ومفعول بذاته. ثم نقول: لما كان كل قائم بالقوة ناقصاً، وكان خروجه إلى الفعل الذي هو درجة الكمال لا يكون إلا بالذي يستند إليه في ذلك، ممن هو قائم بالفعل تام في ذاته وفعله، وكانت أنفس البشر في دار الطبيعة قائمة بالقوة ناقصة، فخروجها إلى الفعل اذن لا يكون إلا بالذي هو قائم بالفعل تام في ذاته وفعله. ولما كان موجوداً من أنفس البشر من خرج إلى الفعل مثل الأنبياء والأوصياء والأئمة عليهم السلام وتابعيهم بنيلهم الكمالين، واستيفائهم السعادتين ومصيرهم مجمعاً للفضائل، صغراً من الرذائل تاماً، كان القائم بالفعل التام في ذاته وفعله الذي به كان كما لهم وارتقاؤهم إلى درجة القيام بالفعل وباستنادهم إليه كان وجودهم تأمين، ولولاه لما كان لهم خروج إلى الفعل موجوداً.

وقابل علماء الدعوة الاسماعيلية مراتب الموجودات أو مراتب عالم الصنعة الالهية، ومراتب عالم الصنعة النبوية أو

عالم الدين على الشكل التالي[1] :

١ ـ الناطق وهو الأصل الذي يصدر عنه الدين بما فيه من علم وعمل، وبمن فيه من أئمة يدعون إلى التحقق بكمال العلم عن طريق العبادة العملية الظاهرة.

٢ ـ وعن الناطق الذي هو أصل عالم الدين من جهة التركيب، وجد الإمام القائم بالفعل وهو الأساس.

٣ ـ وعن الناطق وجد الإمام بالقوة وهو الكتاب.

٤ ـ وعن الإمام القائم بالفعل الذي هو الأساس وجد الأئمة القائمون بحفظ الشريعة، وهم كثيرون.

٥ ـ وعن الإمام القائم بالقوة الذي هو الكتاب وجدت الشريعة الجامعة للعبادتين الباطنة والظاهرة علمًا وعملاً، وهي أشياء كثيرة.

٦ ـ وعن الأئمة والشريعة يحصل كمال النفس البشرية، إذ بالشريعة يحصل الكمال العملي الذي يأتي من العبادة الظاهرة وعن الأئمة يحصل كماله العلمي الذي يأتي من العبادة الباطنية.

وذهبوا إلى أن جميع الأنبياء، لم يأخذوا التأييد، ولا اتصل بهم الوحي إلا عن طريق الحدود الروحانية، الغير

---

(١) راحة العقل للكرماني.

متشخصة، وفسروا قوله تعالى: «وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحي بأذنه ما يشاء». بأن القسم الأول من هذه الآية هو رتبة (الجد) الذي هو كلام الله وحيا، وكلمة من وراء حجاب، هي رتبة (الفتح)، وكلمة ويرسل رسولاً هي رتبة الخيال، وأفضى السابق إلى تاليه بالمادة الإرادية، والمشيئة المقضية، وأفضى التالي إلى الجد، وهو اسرافيل بما يجري في العالم الروحاني، فافضى به اسرافيل إلى الفتح وهو ميكائيل الذي أبلغه إلى الخيال جبرائيل، فبلغه جبرائيل إلى الناطق الحي الذي يمثل في دوره السابق، كما يمثل الحجة أو الأساس دور التالي

ولما كان الفلاسفة الإسماعيلية يتمتعون بخصائص عقلية نادرة وعمق نظر واستعداد فلسفي وإلمام واسع بجميع العلوم فقد حاولوا أن يوفقوا بين الأديان السماوية التي سبقت الإسلام وبين ما جاء به الإسلام، وكانت مصنفاتهم مصدر ثروة فكرية بل ثورة عقلية. والذين يدرسون التصوف الإسلامي يستطيعون بسهولة ويسر أن يلمسوا أثر العقيدة الإسماعيلية واضحاً بارزاً في فلسفة الصوفية فالحلاج وابن عربي والسهروردي وغيرهم ما هم إلا من تلامذة المدارس الإسماعيلية الفكرية.

ومما لا شك فيه بأن الحكام في عصر السهروردي وأغلبهم من أهل السنة كانوا يتخوفون من الحركات الباطنية ويسعون إلى محاربتها، خاصة بعد الإنتصارات الكبيرة التي حققتها الدعوة الإسماعيلية في كافة المجالات السياسية والفكرية والإجتماعية، فراحوا يضيقون الخناق على أصحاب الأفكار الباطنية، ومتفلسفة الصوفية كما نوهنا آنفاً هم أقرب المفكرين إلى التأثر بتيارات الباطنية، لذلك يمكننا أن نرسم الإطار الذي وضعت فيه حادثة مصرع السهروردي والحلاج قبله في المشرق.

ويرى الدكتور أبو ريان في كتابه أصول الفلسفة الإشراقية[1] أن لكل حادثة معينة مقدمات خاصة تفضي إليها : فمن ناحية نجد تهوراً وعدم تحفظ من جانب السهروردي، ومن ناحية أخرى نجد حقداً ورغبة في التشفي من جانب الفقهاء. وقد لقي منهم السهروردي عنتاً واضطهاداً بالغين حتى أنه يذكر في آخر التلويحات «ولا تبذلن العلم واسراره إلَّا لأهله، واتق شر من أحسنت إليه من اللئام، فلقد أصابتني منهم شدايد».

ويورد الشيخ سديد بن رقيقة أن «شهاب الدين السهروردي كان يتردد إليه في أوقاته وبينهما صداقة وكان

---

(١) أصول الفلسفة الإشراقية ص ١٨.

الشيخ فخر الدين يقول لنا : «ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، ولم أجد أحداً مثله في زماني، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلفه» .

والروايات التي تذكر كيف قتل السهروردي كثيرة ومتضاربة، فمن قائل انه ترك بدون طعام حتى تلف لأنه كان يحب الرياضات وعدم تناول الطعام، ومن قائل ان صلاح الدين أمر بخنقه وصلبه .

ويقول ابن أبي أصيبعة : «ولما بلغ الشهاب ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة إلى الافراج عنه، اختار أن يترك في مكان منفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى، ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ٥٨٦ هجرية بقلعة حلب، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة» . والمهم في ذلك أن الملك الظاهر هو الذي قام بقتله بناء على أمر والده ويقال أنه ندم على فعلته بعد ذلك وقبض على الذين وشوا به وسجنهم، وأخذ منهم أموالاً كثيرة .

ويختلف الرواة في ايراد تاريخ وفاته والاختلاف ليس كبيراً، فهم لا يتعدون سنتين ٥٨٦و٥٨٨، لذلك اتخذ لويس ماسينيون التاريخ الأوسط أي ٥٨٧ على أنه تاريخ وفاته. ويظهر أن ماسينيون استند إلى ما أورده ابن أبي

أصيبعة الذي يذكر أن السهروردي قتل في الخامس من رجب سنة ٥٨٧هـ بحلب ويؤيد هذا الرأي كل من ريتر وبروكلمان وفان دن برج ويتفق مع ابن أبي أصيبعة اليافعي وابن شداد وابن خلكان. أما تلميذه الشهرزوري فيذكر سنة ٥٨٦هـ على أنها السنة التي قتل فيها استاذه، وكذلك العماد الاصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨هـ، وهذا ما يلقي نوعاً من الشك على التاريخ الذي أورده ابن أبي أصيبعة ومن نهجوا نهجه ونقلوا عنه، غير أن ما أورده العماد الاصفهاني لا يرقى إلى مرتبة الحقيقة المطلقة ما دام الشهرزوري وهو تلميذ السهروردي المباشر يذكر مقتله سنة ٥٨٦ هـ.».

ويورد ابن أبي أصيبعة الأبيات التالية ويذكر بأن السهروردي قالها وهو يحتضر ؛

قل لاصحاب رأوني ميتا
فبكوني اذ رأوني حزنا
أنا عصفور وهذا قفصي
طرت عنه فتخلى وهنا
وأنا اليوم أناجي ملأ
وأرى الله عيانا بهنا

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها

لتـرون الحق حقـا بينـــا
لا ترعكم سكرة الموت فما
هي الا انتقـال من هنـا
عنصر الأرواح فينا واحد
وكذا الأجسام جسم عمنا
ما أرى نفسي الا أنتمو
واعتقـادي أنكم أنتم أنا
فمتى مـا كان خيـرا فلنا
ومتى مـا كان شـراً فبنـا
فارحموني تـرحموا أنفسكم
واعلمـوا أنكم في أثـرنـا
من رآني فليقـوي نفسـه
انما الدنيا على قرن الفنا
وعليكم من كلامي جملة
فســلام الله مـدح وثنـــا

وفي الأبيات التالية يتنبأ السهروردي بالمصير الذي سيلقاه:

أبـدا تحن اليكم الأرواح

ووصالكم ريحانها والـراح

وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم

وإلى لذيذ لقائكم ترتـاح

وارحمتا للعاشقـين تكلفوا

ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر إن أباحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء العاشقين تباح

وإذا هموا كتموا تحدث عنهم

عند الوشاة المدمع السفاح

وبدت شواهد للسقام عليهم

فيها لمشكل أمرهم ايضاح

وليس من شك بأن السهروردي قد لاقى مصيره المحتوم بعد أن ضرب بعرض الحـائط بنصائح اخوانـه، واستمر في كشف الأسرار الباطنية التي وجب المحـافظة عليهـا عملاً بنـظام التقية المعـروف لدى الشيعـة عامـة والاسماعيلية بصورة خاصة، وقد لفت نظره إلى ضرورة الحرص وعدم البوح بالأسرار التي أؤتمن عليها الداعي الاسمـاعيلي سنـان راشد الـدين عندمـا زاره في مدينـة

مصياف، ولكن السهروردي شطح كما شطح من قبله الحلاج والسجستاني وغيرهما من أهل الحق.

إن الشمس الساطعة التي تنور بأشعتها البنفسجية النفوس والعقول، عندما تغيب وراء الأفق المجهول، تترك خلفها نجوماً كثيرة ما كانت ظاهرة ولا موجودة عند بزوغها وسطوعها، فالسهروردي ذلك الشمس المشعة التي أشرقت على النفوس فأنارتها وخدرت أحاسيسها، غاب جسده الفاني، ولكن نفسه الشعشعانية المشرقة ستظل محلقة في عالم الكمال والمثالية، تطل بخيلاء وزهو على أصحاب النفوس القلقة لترشدها إلى الكمالية المطلقة، والسعادة الأبدية.

إن ما خلفه السهروردي من حكم واشراق عرفانية، ستبقى على مر الدهور مشاعل حقانية تنير الطريق كالمشاعل لذوي البصائر الناهدة إلى الارتشاف من رحيق الايمان المطلق، والفناء الخالص، لبلوغ الهدف الأمثل، والغاية القصوى.

إن شهاب الدين السهروردي هذه الشعلة الاشراقية العرفانية التي أخمدت بسرعة، بفعل الدس والتآمر والتعصب البغيض، لم ينضب زيتها ويجف بجفاف

جسده، بل لا يزال وميضه الروحي، وذوقه العرفاني، يتردد صداه في قلوب عارفيه حتى هذا اليوم، وسيدوم خالداً أبدياً يجمع بين النظر والشعور إلى ما لا نهاية، كظل نوراني يمتد بفيئه ليرسم صورة حقيقية رائعة لأسمى معاني العرفان في ثوب الفلسفة والتأمل الفلسفي.

ويقول الدكتور حسين نصر: «فإن حياة السهروردي كانت من حيث نوع الحياة وطريقة التربية نموذجاً للحكماء من بعده.. كانت حياته نوعاً من الإبداع في حياة الفلسفة والفيلسوف في الإسلام... ولا ينقص من الأهمية العرفانية لأفكاره النابعة من مصدر العرفان الإسلامي. فليس إلا عرفاناً حياً يرتكز على دين حي...».

ويضيف قائلاً: «إن السهروردي أول حكيم اسلامي استفاد ودائماً بصورة غاية في الوضوح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ولم يحدث قبل السهروردي أن حكيماً تناول الآيات القرآنية بالبحث في آثاره الفلسفية، ففي شفاء أبي علي ابن سينا مثلاً لا توجد إلاّ آية كريمة واحدة في قسم الإلهيات... أما السهروردي «فقد عمد من جهة أخرى إلى إظهار الوحدة بين التفكر العقلي والحقيقة القرآنية على حقيقتها الذاتية، فلا عجب إذن عندما يتناول مبحث النفس في أن نرى أنفسنا أمام تلك النفس التي

رسمت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية حدودها وبينت معالمها . . » .

ويخلص الدكتور حسين نصر إلى القول : « . . . إلا أن شيخ الإشراق إشراقه لا يقتصر على شرق دون غرب أو يستطيع مكان أن يحصره ويختص به دون سائر الجهات، فهو كلي مشاع في عالم الفكر عامة، وفي هذا النطاق الذي تجتازه المآذن المكبرة بأصواتها، المتلاحقة بين الدقيقة والأخرى» . وهذا لأنه أولاً : أول من رفا بأنامله العارفة وخيوط أفكاره النورانية ثوب الفلسفة ولاءم شقيها فجمع الميراثين الفلسفيين القديمين المختلفين شرقاً وغرباً في حجر الإسلام .

ولأنه ثانياً : أول حكيم يعانق بروحه قلل الفكر الشامخة في آفاق الحقيقة فوق سحب القول، وهناك يتوافر له الإمكان في ربط الكلام والفكر الإنساني بالكلام والفكر الإلهي، فلا نراه في فقرة من أثر من آثاره إلا متدرجاً صاعداً حتى يتوج مسيرته الفكرية بالآية القرآنية مستشهداً بها في جلالها وعظمتها .

ولأنه ثالثاً : صالح الإنسان مع نفسه، وجمع شقيه إلى بعضهما فأحيا الرابطة العميقة بين العقل والعرفان . أو بمعنى آخر بين المنطق والعشق . ثم إنه قدم لنا هذه الرابطة

التي تؤكد أصالة نبوغ الفكر الإسلامي، وعرض لنا هذا التآلف والانسجام بين العقل والعرفان والدين، في آثاره الجميلة بطريقة لا تقصر في الإعلان عن روعتها في كل كلمة تقبلها عين القارىء أو تعانقها روحه بذراعي فكره وقلبه.».

مصنفات السهروردي الحقانية

الظروف والملابسات التي أحاطت بمقتل السهروردي واستشهاده بتهمة الخروج على الدين ومحاولة القيام بمؤامرة سياسية للاستيلاء على الحكم، وتسميم العقول والأفكار بأفكاره الباطنية الحقانية، أدت إلى إهمال مصنفاته، وإغفال المؤرخين عن ذكر كتبه الكثيرة التي ألفها في حياته القصيرة التي لم تتجاوز الثامنة والثلاثين.

ولكن تلامذته قد اهتموا بالتنقيب عن آثاره بعد وفاته، وعلى الأخص تلميذه المقرب الشهرزوري صاحب كتاب تواريخ الحكماء، حيث يعقد فصلاً طويلاً عن السهروردي يذكر فيه ما يقارب ب ٤٩ مؤلفاً لأستاذه، وكذلك تعرض لإنتاجه الفكري العقلاني صاحب طبقات الأطباء، وصاحب كشف الظنون، وابن خلكان وغيرهم.

١ ـ حكمة الاشراق

٢ ـ هياكل النور بالفارسية والعربية

٣ ـ التلويحات

٤ ـ اللمحات في الحقائق
٥ ـ الألواح العمادية بالعربية والفارسية
٦ ـ المشارع والمطارحات
٧ ـ المناجاة
٨ ـ مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم
٩ ـ التعرف والتصوف
١٠ ـ الأسماء الادريسية
١١ ـ الأربعون اسما
١٢ ـ أصوات أجنحة جبرائيل
١٣ ـ برتونامة
١٤ ـ ترجمة رسالة الطير
١٥ ـ بستان القلوب بالفارسية
١٦ ـ صفير سيمورغ بالفارسية
١٧ ـ الغربة الغربية
١٨ ـ الكلمات الذوقية والنكات الشوقية
١٩ ـ لغات موران بالفارسية
٢٠ ـ مؤنس العشاق
٢١ ـ بقايا تلخيص اشارات ابن سينا
٢٢ ـ كشف الغطا لاخوان الصفا
٢٣ ـ الوردات والتقديسات
٢٤ ـ تحفة الأحباب

٢٥ ـ رسالة غاية المبتدى
٢٦ ـ رسالة روري باحماعده بالفارسية
٢٧ ـ تسبيحات العقول والنفوس والعناصر
٢٨ ـ رسالة التسبيحات ودعوات الكواكب
٢٩ ـ الدعوة الشمسية
٣٠ ـ الواردات الإلهية
٣١ ـ متخبرات الكواكب وتسبيحاتها
٣٢ ـ السراج الوهاج
٣٣ ـ الرمز الموحى
٣٤ ـ المبدأ والمعاد بالفارسية
٣٥ ـ البارقات الإلهية والنعمات السماوية
٣٦ ـ لوامع الأنوار
٣٧ ـ كتاب الصبر
٣٨ ـ كتاب العشق
٣٩ ـ الرقيم القدسي
٤٠ ـ رسالة المعراج
٤١ ـ رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله
٤٢ ـ اعتقاد الحكماء
٤٣ ـ رسالة يزدان سينا كشت
٤٤ ـ سكنات الصالحين

٤٥ ـ رسـالـة مختصـرة تتضمن مقـالات عن الجسم، والحركات، والربوبية، والمعاد، والوجد، والالها.
٤٦ـ مختصر في الفلسفة
٤٧ ـ قصيدة أبداً تحن إليكم الأرواح

وقد أشار كل من الدكتور هنري كـوربان والـدكتور حسين نصر إلى مؤلفات السهروردي، التي تعتبـر كثيرة وفنية بالرغم من قصر حياته واضطرابها. وقد فقد بعضها، كما نشر قليل منها وبقي منها عدد غير يسير مخطوط حتى الآن في مكتبات إيران والهند وتركيا. وكل مؤلفات السهروردي ظهرت على مر القرون بكثير من الشروح والتعليقات التي ركزت دعائم حكمة الإشراق. وسنحاول أن نقدم بعض النماذج مما كتبه السهروردي في بعض مصنفاته حول بعض الأفكار العرفانية الاشراقية التي عالجها باعتباره صـاحب المدرسة الاشراقية في الحياة العقلية عند المسلمين، وحكمة الاشـراق ليست سوى حكمـة الفيض والنور، وحكمـة الكشف والتجلي.

ولقـد قسم بعض الباحثـين المدرسـة الإشراقيـة عند المسلمـين إلى قسمين كبيـرين، القسم الأول في المشرق والقسم الآخر في المغرب. وقالوا بأن المدرسة الإشراقية في المشرق جسدها شهاب الدين السهروردي المقتول، وتتلمذ

عليه كثيرون منهم ملا صدرا الشيرازي المتوفي سنة ١٦٤٠ م أو ١٠٥٠ هـ وهو المعبر الحقيقي عن الإشراقية التي تمثل تفكير ايران الفلسفي في عصره، أما استاذا ملا صدرا فهما مير داماد سنة ١٦٣١ م أو ١٠٤١ هـ وبهاء الدين العاملي سنة ١٦٢١ م أو ١٠٣٠ هـ وكانا من كبار الأساتذة في أصفهان على عهد الصفويين، ولملا صدرا شراح عديدون ومنهم ملاهادي السبزواري سنة ١٨٧٨ م[١].

واستمرت المدرسة الإشراقية في المشرق بعد ملا صدرا، ومن تلامذتها حاجي ملا أغا الدربندي وملا نصر الدين، وتعتبر الإشراقية مذهبا للفكر وطريقة للسلوك، فإلى جانب المذهب الروحي تقوم طريقة النور بخشية، وهي من الطرق الصوفية التي انتشرت في فارس، وهناك طريقة مركزها كربلاء في العراق تسمى «السهروردية» لها عميد في صحراء كربلاء وتكية يزار فيها كل عام حين يجتمع رسل السهروردية.

ولقد كان للإشراقية دوراً هاماً في بلورة العقائد الشيعية، لأن مدرسة النجف الشيعية قد تعاونت تعاوناً وثيقاً مع اصفهان وشيراز وقزوين.

---

(١)تاريخ الأدب في إيران براون ص ٤٢٦ - ٤٣٧.

ولم تكن مدرسة ملا صدرا المدرسة الإشراقية الوحيدة بل هناك المدرسة التي عكفت على شرح مؤلفات السهروردي وأحيت فكره وجسدته. فهناك شمس الدين الشهرزوري المتوفي سنة ٦٨٧ هـ الذي كتب في آخر فصل من تواريخ الحكماء عن حياة السهروردي بالتفصيل، كما أنه شرح حكمة الإشراق وتعرض لفخر الدين الرازي الذي صنف كتاب المباحث المشرقية ولم يأتي على ذكر أي شيء من الإشراقية، إذ أنه على حد قوله غير قادر على استجلاء المعنى الباطن، وليس قادراً على أن يكون حكيمًا متألهاً كالسهروردي.

ويقول الدكتور أبو ريان بأن الإشراقية في المغرب ظهرت قبل السهروردي وتمثلت في مذهب ابن مسرة الأندلسي الذي عاش في قرطبة من ٨٨٣ م إلى ٩٣١ م وكانت مدرسته تخلط التعاليم الإشراقية بفلسفة أنباذ وقل. وقد انتشرت تعاليم مدرسة قرطبة الإشراقية وتأثر بها المدرسيون في الغرب المسيحي مثل الكسندر هيلز، وروجر بيكون، ودون سكوت، وكذلك يظهر أثر نظرية النور الميتافيزيقية في الكوميديا الإلهية، فالخلق هو عبارة عن صدور النور الإلهي.

ولابن مسرة كتاب يسمى توحيد الموقنين يتكلم فيه عن

الصفات الإلهية ووحدتها وتناهيها، والنبوة في نظره كما هي عند الفارابي تكون في اشتداد الحياة الروحية والعقلية، ثم ينتقل إلى الكلام عن العالم الظاهري عالم المادة وكيف أنه يشير إلى عالم روحي قائم به جواهر عقلية ذات معدن نوراني ويشير أيضاً إلى إتحاد العقل الفعال بالعقل المنفعل في عملية المعرفة.

ومن أتباع المدرسة الإشراقية في المغرب ابن العربي وابن سبعين الصقلي، ويعتبر ابن العربي أكبر ممثلي المدرسة الإشراقية في الأندلس تلك المدرسة التي أسسها ابن مسرة، والوجود في نظره واحد إذ هو متجل عن الجوهر الإلهي الواحد، أي أنه يعتنق مذهب وحدة الوجود، أما الديانات فكلها متكافئة، أي أنه يقول بوحدة الأديان التي يدافع عنها السهروردي أيضاً.».

السهروردي والإمامة

ذكرنا في غير هذا المكان بأن آراء السهروردي في الإمامة لا تختلف عما يقول به الإسماعيلية إذ هو أرقى المتألهين في عصره، وهو أكثرهم استعداداً لتلقي إشراق الأنوار العليا باعتباره يمثل العقل الأول في عالم الصنعة النبوية، فمرتبته من حيث الباطن مرتبة عقلية سامية وليست مجرد تبعية وراثية للنسب إلى آل البيت.

أما السهروردي الذي نعتبره من دعاة الإسماعيلية الذين شطحوا عن مبادىء الدعوة ومبادئها العقلانية كما شطح غيره من الدعاة، وضربوا بنظام التقية عرض الحائط فكشفوا الأسرار، رغم ما يحيط بهذا الكشف من مخاطر وأهوال، فهو يتعرض للإمامة في مقدمة كتابه حكمة الإشراق فيقول:

«ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون

مـا دامت السموات والأرض والاختـلاف بين متقـدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض.».

هذا الرأي هو نفس ما يذهب إليه الإسمـاعيلية في قولهم بضرورة وجود الإمام خليفة الله في أرضه، ليدل الناس على معاني الدين، ويحافظ على الشريعة التي شرعها جده السول عليه الصلاة والسلام، خصه الله سبحـانه بالكلمة العليا، وملكه الدين والدنيا، فمن سلم له سلم، ومن أطاعه غنم، ومن والاه جل، ومن عاداه ذل.

والولاية بنظر الإسماعيلية أفضل الدعائم الإسلامية، فإن أطاع المؤمن الله تعالى وأقر برسالة الرسول الكريم، وقام بأركان الدين كلها ثم عصى الإمام، أو كذب به، فهو آثم في معصيته، وغير مقبولة منه طاعة الله وطاعة الرسول.

ويقول السهروردي أيضاً: «فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وان لم يتفق فالمتوغل في التأله، المتوسط في البحث، وان لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبدا ولا رياسة في أرض الله للباحث، المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فان المتوغل

في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب إذ لا بد للخلافة من التلقي، لأن خليفة الله ووزيره لا بد له من أن يتلقى منه ما هو بصدده، ولست أعني بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة «القطب» فله الرياسة، وان كان في غاية الخمول، وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورياً، وإذ خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبة»(١).

هذا النص يدعم رأينا القائل بأن السهروردي كان من الدعاة الإسماعيلية ودرس أصول الدعوة في قلعة آل موت الإيرانية لتوافق وتطابق ما يذهب إليه حول المتوغل في التأله، مع ما يقول به الإسماعيلية حول الإمام وضرورة وجوده كخليفة الله في الأرض معتمدين على بعض آي الذكر والحكيم وعلى نظرية العقول العشرة ومطابقة هذه العقول الروحانية مع عالم الصنعة النبوية.

كما وأن مرتبة الإمامة، عند الإسماعيلية، تأتي في المرتبة الثانية بعد مرتبة النبوة، لأنها كما يقولون، تتمة للنبوة واستمراراً لها. فالإمام الذي يخلف النبي لا تتعدى مهمته عند حد المحافظة على الشريعة، وصيانة أحكامها، وتطبيق

(١) السهروردي : أبو ريان . . .

نصوصها. لهذا نرى الفيلسوف الإسماعيلي أحمد حميد الدين الكرماني يتحدث من الناحية الظاهرة الشرعية عن هذه الناحية فيقول: «لما كان ما جاء به النبي (ص) من الكتاب الكريم والشريعة المشروعة، والسنن المفروضة، والرسوم الدينية، والأقوال المهذبة، ممكناً الزيادة فيه والنقصان منه، وفي الإستطاعة تغيير رسومه وأحكامه، إذا زيد أو نقص أو غير، أدى ذلك إلى الجور والظلم والعسف، وامتداد أيدي الظلمة للمحظورات، ومصيره علة لظهور الضلالات، وعموم الخوف وعدم الأمن، وجب من طريق الحكمة، أن يكون بها موكلاً من يحفظها على وجهها، ويمنع من الزيادة والنقصان، والتغيير منها، ويجري بالإمامة على سننها، فتكون أوامر الله طريقه، وكلمته عالية، وشأفة الشر مستأصلة، والموكل هو الإمام المختار من جهة الله تعالى، إذاً الإمامة واجبة.

أما جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء، فهم كغيرهم من الإسماعيلية، يعتبرون الإمامة المحور الأساسي الذي تدور عليه كافة العقائد. ولكنهم لا يصرحون بهذا المعتقد علانية كما فعل السهروردي والحلاج والسجستاني وغيرهم ممن شطحوا وهلكوا، بل يرمزون ويشيدون إليه من طرف خفي، لا يخفى على الباحث المتعمق بدراسة المعتقدات الباطنية.

وبالرغم من أن جماعة إخوان الصفاء يرون في رسائلهم «بأن الإمامة هي من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، واكثروا فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين فيها العداوة والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال، وأبيحت بسببها الأموال والدماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل، بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافاً على خلاف، وتتشعب فيها ومنها آراء ومذاهب، حتى لا يكاد يحصي عددها إلاّ الله..» نراهم من الناحية الرمزية الباطنية يقولون عن الإمام: «إنه صورة الصور، وإنه خليفة الله في أرضه، متحكمًا على حيواناتها ونباتاتها ومعادنها، حكم الأرباب على خولها، إذ سجدوا لها بجملتها، وهي صورة واحدة، وإن كانت أشخاصها كثيرة.».

والعقل، باعتقاد اخوان الصفاء، خليفة الله الباطن، فمن سلط على خليفة الله عدوه دمره الله وذهب عقله بدخول عدوه عليه، وفي رأيهم، إذا ذهب العقل، فلا دين، ولا علم، ولا مروءة، ولا حياء، ولا مراقبة.

والعقل، جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه، الذين هم تحت الأمر والنهي، ليجمع شملهم،

ويحفظ نظام أمرهم أو يراعي تصرف أحوالهم. لذلك فقد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا، والحكم بيننا العقل...»[1]. ويضيفون في مكان آخر من رسائلهم: «...وينصفنا في القول، ويناصحنا في الضمير، ويجعل الحاكم بيننا وبينه العقل الذي قد رضينا بحكمه وموجبات قضاياه.»[2].

من هذه المنطلقات يتوضح لنا أن جماعة إخوان الصفاء لهم آراء ظاهرة في الإمامة تنسجم مع ما يذهب إليه بقية المسلمين، ولكن من الناحية الباطنية ينظرون إليه نظرة خاصة، هي نفس نظرة الإسماعيلية بصورة خاصة إلى الإمام، والشيعة بصورة عامة. وتتعلق هذه النظرة بالرموز والإشارات الباطنية التي تعطي الإمامة صفة قدسية روحانية عالية، فهم يعتبرون الإمام بمنزلة العقل الفعال، أو الموجود الأول، وذلك في حالة عدم وجود الناطق (النبي) لأنه يحل محله في رتبته، وفي حال وجود الناطق يحمل الإمام، باعتباره صاحب التأويل، مرتبة النفس الكلية، أو المنبعث الأول. وهو في عالم الدين، أو عالم الصنعة النبوية، الرئيس الروحي الأعلى، الذي يعتبر وجوده

(١) رسائل إخوان الصفاء: جـ ٤ ص ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه: جـ ٤ ص ١٨١.

ضرورياً، في كل عصر وزمان، ليكون حجة الله في أرضه. والضامن لعباده التسرمد والخلود، لما يبين لهم من الأصول والأحكام.

يقول اخوان الصفاء وخلان الوفاء[1] : «واعلم انه ما من جماعة تجتمع على أمر من أمور الدنيا، وتريد أن يجري أمرها على السداد، وتكون سيرتها على الرشاد، إلا ولا بد لها من رئيس يرأسها ليجمع شملها ويحفظ نظام أمرها، ويراعي تصرف أحوالها، ويرم على الإنتشار جماعتها، ويمنع من الفساد صلاحها، وذلك أن الرئيس أيضاً لا بد له من أصل عليه يبني أمره، ويحكم به بينهم، وعلى ذلك الأمر يحفظ نظامهم. ونحن قد رضينا بالرئيس على جماعة اخواننا والحكم بيننا، العقل الذي جعله الله تعالى رئيساً على الفضلاء من خلقه، الذين هم تحت الأمر والنهي، ورضينا بموجبات قضاياه على الشرائط التي ذكرناها في رسائلنا وأوصينا بها اخواننا. . ».

وفي مكان آخر من رسائلهم يذهبون إلى أبعد من هذا فيقولون[2] : «ولكن الإنسان المطلق الكلي هو المطبوع على قبول جميع الأخلاق، وإظهار جميع الصنائع والأعمال، لا الإنسان الجزئي».

---

(١) المصدر نفسه: جـ٣ ص ١٢٧.
(٢) رسائل إخوان الصفاء: جـ١ ص ٣٠٦.

واعلم بأن كل الناس أشخاص لهذا الإنسان المطلق، وهو الذي أشرنا إليه أنه خليفة الله في أرضه منذ يوم خلق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة الكبرى، وهي النفس الكلية الإنسانية الموجودة في كل أشخاص الناس، كما ذكر جل ثناؤه، بقوله: «ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة» كما بينا في رسالة البعث.

واعلم يا أخي، أيدك الله بروح منه، بأن هذا الإنسان المطلق، الذي قلنا هو خليفة الله في أرضه، وهو مطبوع على قبول جميع الأخلاق البشرية، وجميع العلوم الإنسانية، والصنائع الحكمية، هو موجود في كل وقت وزمان.».

ويقول الداعي الإسماعيلي الحسين بن علي بن محمد بن الوليد، بعد أن تحدث عن التوحيد والتجريد والتنزيه(١): «وكان أحدهما أسبق من الآخر إلى ذلك التسبيح والتقديس والتوحيد، واستحق لسبقه أن اتخذه العقل الأول السابق له بابا وحجابا يخاطب منه من دونه، وامده من المادة التي طرقته من مبدعه، بما شرف به على المنبعث الثاني، وعلى كافة أبناء جنسه، وعلم بذلك ما كان وما سيكون، وهو المسمى بالنفس الكلية، وبالانبعاث الأول، وباللوح.».

وهذا يعني، بالنسبة للعرفان الروحاني الإسماعيلي،

(١) رسالة المبدأ والمعاد: ورقة ٥ مخطوطة.

الإمام بالنسبة لعالم الدين باعتباره أصله، لأن السابق بالمفهوم الإسماعيلي يقابله في عالم الدين الناطق، وفي حالة عدم وجود الناطق يحمل الإمام رتبة النطق والإمامة. احداهما للتشريع، والأخرى للتأويل.

ويذهب الداعي أبو يعقوب السجستاني إلى أبعد من هذا فيقول[1]: «.. ثم الناطق يشبه الماء في جميع أحواله، إذ منه جميع الحكم والعلوم وجري الشريعة الموافقة لأهل دوره. وإن من الماء تلتطم الأمواج الهائلة المهلكة للخلق كذلك في ظاهر الناطق وحيزه تتولد أمواج الاختلاف المؤذية الموبقة، وصلاح الماء في باطن الأشياء أكثر منه في ظاهره. وإن الماء أبداً بين صعود ونزول من غير فترة، كذلك الناطق بين صعود إلى مرتبة التالي ليستفيد منه حظه من الكلمة، وبين افادة منه لمن دونه.

والأساس يشبه الأرض في جميع أحوالها، إذ منه انشاء البيان للأنس، كما ان من الأرض انشاء الجواهر، واخراج الصور الجسمانية. وان في باطن الأرض يستجن الماء والهواء والنار، كذلك في الأساس يجتمع تأييد السابق وتوقيف التالي، وتعليم الناطق...».

وهذا يعني أن الأساس الذي هو الإمام تجتمع فيه كافة

(١) الينابيع صفحة ٦٦ تحقيق المؤلف.

الفضائل والخصائص التي تطلق على السابق والتالي والناطق، باعتباره القائم بالفعل مقام تلك الحدود. ولنستمع إلى فيلسوف الدعوة الإسماعيلية حجة العراقين أحمد حميد الدين الكرماني ماذا يقول[1] : « .. وذلك اننا حللنا ما به كمال النفس الإنسانية وحياتها وقيامها بالفعل إلى ما منه كان ووجد، فوجدناه منحلاً إلى أشياء كثيرة يجمعها شيئان : أحدهما الشريعة الجامعة لأركانها التي هي مراسم العبادتين بالعلم والعمل اللذين أحدهما تصوير النفس، وفي الآخر تقويمها الجارية من كمال نفس الإنسان مجرى العالم الكبير الجامع للأفلاك والإستقصاءات والكواكب. . . وهي موازنة للصنعة النبوية ومطابقة لها، والآخر الإمام الجامع للحدود القائمين بحفظ الشريعة، وبسط معالمها، ونشر أعلامها، والدعوة إلى العلم والعمل بها، الذين بمكانهم وتعليمهم وجود الإنسان إنساناً، الجارين من كمال نفس الإنسان بتأثيرهم فيها تعليماً وهداية . » .

ويضيف في مكان آخر : « . . . مثل الأساس الذي هو تام في ذاته بكونه كاملاً، ناقص في فعله بكونه محتاجاً فيه إلى الكتاب والشريعة ليفعل بهما في الأنفس، ويدعو إلى

(١) راحة العقل: صفحة ١٦٤ تحقيق المؤلف.

التأويل والعلم بتوازن العوالم في الصنعة النبوية. . . ووجدنا كون الأساس أساساً بالناطق التام في الذات والفعل الذي به وجوده وإليه معاده، وذلك مطابق لما حكمنا به من وجود سابق على التام في الذات، الناقص في الفعل، الذي به يخرج القائم بالقوة إلى الفعل تام الذات والفعل جميعاً، هو الأول من جميع الموجودات والنهاية الأولة من الموجودات، موازن له.

ووجدنا الناطق في عالم الشرع والوضع أصلاً إليه ينتهي الكل من الحدود، وليس فوقه إلا من أناله تلك المرتبة العالية وهو تام في ذاته بنيله الكمال، تام في فعله بكونه غير محتاج فيما شرعه وبينه وأتى به من الكتاب المبين إلى غير يستعين به إلا ما به قوامه وتمامه ممن هو فوقه، وذلك مطابق لما حكمنا به من وجود الموجود الأول أصلاً إليه ينتهي كل موجود، وأنه ليس فوقه إلا من أبدعه سبحانه، وأنه تام في ذاته، تام في فعله وموازن له.

فمن مصير الناطق علة تنتهي إليها الاشياء الدينية الوضعية القائم بالقوة منها والقائم بالفعل جميعاً، وموازنة الموجودات عنه ما عليه الخلقة الإلهية قام الدليل على أن الشيء الأول هو علة تنتهي إليها العلل، وكما صار الناطق أصلاً أولا وجد عنه الكتاب والأساس صار شيء الأول أصلاً أولاً

وجد عنه الهيولى والصورة المفارقة، وكما صار الناطق وجوده ناطقاً لا من جهة من كان من جنسه من البشر صار الشيء الأول وجوده لا عمن هو من جنسه، وكما صار الناطق موجداً من غير به وجوده، صار الأول موجوداً عن غير به وجوده. . .».

وعلى هذه الصورة الفلسفية الرائعة يعتبر حجة العراقين أحمد حميد الدين الكرماني الناطق - النبي - أصل عالم الدين من جهة التركيب، وعلة تنتهي إليه التراكيب الدينية لأنه أصلها، فهو تام في الذات والفعل.

ومن هنا نستنتج ان الإسماعيلية يعتبرون الأنبياء أفضل من الأئمة، ودرجة النبوة أرفع وأجل من الإمامة. ونلاحظ أن النبي في عصره هو الذي يقابل العقل الكلي، وصفات العقل الكلي تطلق على النبي، ولما كان الإمام هو خليفة النبي والقائم مقامه فتنطبق عليه أيضاً هذه الصفات التي هي صفات وأسماء العقل الأول. وهو تام في ذاته، تام في فعله، بكونه غير محتاج فيما شرعه وبينه، ومن هنا كانت له العصمة الذاتية.

ويجعل الكرماني الإمام القائم بالفعل في المرتبة الثانية لأنه بعرفه، في ذاته بكونه كاملاً، ناقص في فعله لأنه محتاج فيه إلى القرآن والشريعة، ليفعل بهما بالأنفس،

ويدعو إلى التأويل والعلم. وكذلك يعتبر الكتاب ـ القرآن ـ في المرتبة الثالثة لأنه، كما يقول، قائم بالقوة، فهو بحاجة إلى من يظهره إلى حيز العقل.

ولا بد من الإستماع إلى هذا الفيلسوف وهو يتحدث عن الأدوار الخاصة بالأئمة فيقول: «كان ذلك موجباً أن يكون ما وجد بالإبداع والإنبعاث من العقول الفاعلة في ذواتها بذواتها عشرة، ما تم بها عالم الإبداع والإنبعاث الذي هو المبادىء الشريفة، وقام العاشر منها لعالم الجسم مقام المبدع الأول في عالم الإبداع الأول والإنبعاث الأول، كما ان الموجود في الدور من الحدود العشرة أولها الناطق والوحي وسبعة من الأتماء الذين يتمون الأدوار الصغار، والعاشر هو الذي يقوم مقام الناطق في دوره ثم يظهر بأمر جديد في دور جديد.».

والدور الصغير يعني بالمفهوم الإسماعيلي الفترة التي تقع بين كل ناطق وناطق ويقوم فيها سبعة أئمة. أما الدور الكبير فيبتدىء من عهد آدم إلى ظهور القائم المنتظر الذي يسمى دوره بالدور السابع ويكون بنفس الوقت متمًا لعدد النطقاء الستة. والدور باعتقادهم يتألف من إمام مقيم وناطق وأساس له وسبعة أئمة يكون سابعهم متم الدور.

هذه لمحة خاطفة عن آراء الإسماعيلية في الإمامة،

يجسدها الدعاة في أقوالهم وكتبهم. ومنطلقهم الأول من البذرة الباطنية التي زرعها الدعاة الأول في مصنفاتهم، وهم في هذا المجال أول من أوجد المطابقات والمقابلات العلوية والسفلية، ونظرية المثل والممثول. ثم جاء الدعاة في اعقابهم فأخذوا أفكارهم وطوروها وبلوروها ثم جعلوها مدماكاً شيدوا عليه كل عقائدهم العرفانية، وأفكارهم الفلسفية، وفي اعتقادي أن السهروردي كان في مطلع حياته العرفانية أحد هؤلاء الدعاة، ولكنه على ما يبدو شطح وكشف عن بعض الأمور السرية لقوم لا يفهمون معناها، ولا يعلمون مراميها، لذلك حق عليه القتل، فمات شهيداً نتيجة ما فعلته يداه، وما باح به من علوم ومعارف لا تستوعبها عقول العامة، وخاصة أهل الظاهر منهم.

ومما لا شك فيه بأن مصنفات السهروردي العقائدية، تنور العقل، وتظهر قدرته على التجريد والتوحيد والتنزيه. وحتى تكتمل هذه القدرة لا بد من العزلة الروحية، والخلوة العرفانية، لسلوك معارج الإشراق والكشف والإلهام.

ولقد تطلع السهروردي باعتقادي إلى الذروة الذروة فاستحم في خضم الحقيقة السرمدية واستراح في أحضانها، ينعم

بالسعادة الروحية، في عالم اللذة والبقاء والتسرمد، وبنور عالم البقاء والراحة يعيش علماء أهل الحق ولا يموتون، لأن موادهم من بقاء هو العقل الكلي بواسطة التالي في عالم النفس الروحاني، الذي تنعكس عليه الحقائق الأزلية.

ولما كان انتاج السهروردي العرفاني وما تركه من تصانيف ومؤلفات قد عولج من قبل العديد من الكتاب والعلماء والمستشرقين بصورة واضحة ودقيقة وشاملة، نرى لزاماً علينا أن ننوه بما بذلوه من جهد وقدموه من أبحاث مستفيضة ونافعة، سواء ما ذكر منها حول تأثر السهروردي بالفلسفة الإسماعيلية، أو بالشيخ الرئيس ابن سينا، أو بالفلسفة اليونانية وعلى الأخص بالارسطوطاليسية، ومنهجها في الفلسفة ومعالجة المنطق.

أما التفسيرات والإستنتاجات التي ذهبوا إليها حول معنى كلمة الإشراقية، والمشرقية، باعتبارها كما يقولون تعني حالة الشروق دون مكانه، وقالوا بأن فلسفة الإشراق عند السهروردي تختلف، إلى حد ما، عن الفلسفة المشرقية السينوية. ثم جاء منهم أي من هؤلاء الباحثين من زعم بأن هذا الرأي ينطوي على مغالطة، لأن الإشراق متصل أساساً بمكان الشروق وهو المشرق. فمن الشرق الجغرافي تشرق الأنوار المعقولة على النفوس فيتم لها

الكشف والمشاهدة.

ويمثل الشرق باعتقادهم في مصطلحات الإشراقيين مصدر النور، فيما يمثل الغرب مكان الظلمة. ولذلك يبدو أن الحكمة الإشراقية هي إشراقية شرقية. أما الإشراق فلا يتم إلا بحلول النور في الذات العارفة، فتنزع إلى ادراك المعقولات التي لم تكن في طينة أصلاً.

وأما الحكمة الإشراقية أو المشرقية، فهي «حكمة إلهية» لأنها تنشد معرفة الله والحقائق الربانية، وذلك بتعميق الحياة الداخلية، حتى تستحيل النفس إلى مرآة تنعكس عليها الحقائق الخالدة.

ونحن تجاه هذه الآراء والتفسيرات الخاطئة لا بد لنا من الإدلاء بدلونا في هذا البئر العميق القرار لنقول: بأن النفس الكلية التي تنبثق منها الأنفس الجزئية هي التي تشرق بأنوارها الشعشعانية لتنور الأنفس الجزئية القائمة بالقوة قبل استفادتها، فتنقلها عندما تتنور بتلك الأنوار الشعشعانية من حد القوة إلى حد الفعل حيث تتمكن من العودة إلى الكل الذي انبثقت منه سعيدة خالية من الشوائب التي علقت بها في عالم الكون والفساد. فالحكمة الإشراقية تعني إشراق أنوار النفس الكلية بما تحمله من حكم ومعارف وكشف. وليس ما يذهب إليه بعض المفسرين

والمستنتجين ظهور الأنوار من المشرق أي أشعة الشمس التي تظهر عادة من الشـرق.

وسنترك الآن الحكيم الشهيد يداعب حكمـة الإشراق بأنامله الحقانية العارفة ونقـدم للقارىء بعض القبسـات العقلانية من مصنفاته، تنويراً للاذهان، وتعميمًا للفائدة.

رسالة أصوات أجنحة جبرائيل

هذه الرسالة الصغيرة التي كتبها السهـروردي بعنوان «آوزير جبرائيل» بالفارسية عبارة عن سرد لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة، حيث تلقى خلالها من شيخ حكيم جاء من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادىء الحياة الحقانية.

ويذكر السهروردي الأسباب التي أدت إلى تسمية هذه الرسالة بأصوات أجنحة جبريـل، وهي أنه سمع في أحد المجالس رجلاً من البلهاء، يسخر من المفردات العلمية في قاموس المتأخرين، وخصوصاً كلام أبي علي الفـارمذي، القائل ان معظم الأشياء التي يقع الحس عليها تصدر عن أصـوات أجنحة جبـرائيل. فقـام السهروردي في ذلـك المجلس يشرح المقصود بأصوات أجنحة جبرائيل عسى أن يردع الساخر عن جهله وعنته فقال :

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديس دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك. سبحان القدوس الذي هوية كل ما يمكن أن يقال له: «هو»، تستمد من هويته، ووجود كل ما في الأماكن اشتق من وجود من لا يمكن عدم وجوده. وصلاة وسلام على روح السيد محمد الذي يفيض ضوء طهارته على الخافقين، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً.

حدث في يوم من الأيام في محفل ناس قد أصاب بصرهم الرمد، أن رجلاً سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها، ولقصر نظره تكلم من غير روية في مشايخ السلف. ولأجل تقوية رأيه المنكر، استهزأ بمصطلحات المتأخرين، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبي علي الفارمذي رحمه الله، قائلاً: إنه سئل لم سمى ذوو الخرقة الزرقاء بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل،

فأجاب: اعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل. وقال للسائل: إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيل. وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلاً: ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذياناً مزخرفاً؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد شمرت عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحدة نفسها في سبيل الحق، ورفعت ذيل المبالاة إلى كتفي، وطويت كم تحملي واعتمدت على ركبة الفطنة. وسميته على طريق الشتم بليداً عامياً، وقلت: إنني سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأي صائب. فافهم أنت، إن كنت رجلاً وكان فيك خلق الرجال.

ولأجل هذا أدعو المقالة

باسم أصوات أجنحة جبرائيل

في يوم ما انطلقت من حجرة النساء وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال كان ذلك في ليلة انجاب فيها الغسق الشبهي الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردي، وتبددت الظلمة التي هي أخت العدم على أطراف العالم السفلي.

وبعد أن أمسيت في غاية القنوط من هجمات النوم أخذت شمعاً في يدي متضجراً، وقصدت إلى رجال قصر أمي، وطوفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر. وعندئذ سنح لي هوس دخول دهليز أبي. وقد كان لذلك الدهليز بابان: أحدهما إلى المدينة، والآخر إلى الصحراء والبساتين، قمت فأغلقت الباب الذي يؤدي إلى المدينة إغلاقاً محكماً، وبعد رتجه قصدت إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء. وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفاً صفاً. وقد أعجبتني هيئتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم، وظهرت في حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائلهم حتى انقطعت عني مكنة نطقي. وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قدمت رجلاً وأخرت أخرى. وعندئذ قلت لنفسي: شجاعة! لنكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما يكون! فسرت رويداً إلى الأمام، قاصداً للسلام على الشيخ الذي وقف في طرف الصف. غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقني بالسلام وتبسم في وجهي تبسماً لطيفاً حتى تجلى شكل نواجذه أمام حدقتي. ورغم مكارم أخلاقه وشيمه بقيت مهابته تغلب على نفسي. فسألته قائلاً: من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفونني، إن جاز لي السؤال؟ فأجابني الشيخ الذي على طرف الصف فقال: إننا جماعة

متجردون، وقد وصلنا إليك من حيث أين لا أين.

لم أفهم مقاله. فسألته: في أي إقليم توجد تلك المدينة؟ فقال: في إقليم لا تجد السبابة إليه متجهاً. وإذ ذاك علمت أنه شيخ مطلع. قلت: أخبرني وكرامتكم ما الذي يشغلكم أكثر أوقاتكم؟ قال: إن حرفتنا الخياطة؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه، وإننا لسائحون. سألته: قل لي لماذا يظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمة الصمت؟ فأجاب: لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورتهم. أنا لسانهم، وأما هم فلا يكلمون أشباهك.

فرأيت ركوة ذات أحد عشر ثنياً مطروحة في صحن وفي وسطها قدر من الماء، وفي وسط الماء رمل متماسك، وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد.

وفي كل طبقة من طبقة الركوة ذات الأحد عشر ثنياً، أعني في كل خلية من الخلايا التسع العليا، كان قد أثبت زرنسير، إلا في الطبقة الثانية التي كانت أزرارها النيرة كثيرة جداً مرتبطة على نمط تلك العمائم المغربية التي يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم. أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أي زر. ومع هذا كله كانت تلك الركوة في غاية الاستدارة على هيئة كرة. ولم تكن فيها فرجة،

والواقع أنه لم يكن على سطوحها رتق ولا فتق. وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون. ولأجل ما هي عليه من غاية اللطافة لم يحتجب شيء مما في مقاعيرها. ولم يتمكن أحد من أن يخرق تلك الثنايا التسع العليا خرقاً، ولكنه كان من السهل أن تثقب الطبقتان السفليتان.

فسألت الشيخ: ما هي تلك الركوة؟ قال: إعلم أن الثني الأول الذي جرمه أعظم من جملة الطبقات يصرف في ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخ الذي يقف فوقهم جميعاً، وكذلك الشيخ الثاني في الثني الثاني، والثالث في الثالث وهلم جراً إلى أن يصل إليَّ. وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك الثنايا فهي من فعلهم وصناعتهم. أما الطبقتان السفليتان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنهما من تحصيلي. ولما كان بنيانهم قوياً، لا تتمزق ولا تنثقب صنعتهم، بينما صنعتي قابلة للتمزيق.

ثم سألته: كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك؟ فأجاب: إعلم أن الشيخ الذي يحمل سجادته على صدره هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني الذي يجلس إلى جانبه. وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريدته، وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إليَّ. أما

أنا فإن الشيخ التاسع قد أثبت اسمي في جريدته وأعطاني الخرقة والتعليم. سألته : ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك؟ قال : ليس لنا زوج، ولكن لكل أحد منا ولد، ولكل أحد منا رحى وقد وكلنا كل ولد برحى من الأرحاء يديرها، وبينما يتصرفون في تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها. بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء: بإحدى عينيه ينظر إلى رحاه، وبعينه الأخرى يلتفت دائماً إلى جانب أبيه. أما رحاي أنا فإنه ذو أربع طبقات، وأولادي في غاية الكثرة حتى إن أزكى المحاسبين لا يستطيعون إحصاءهم. وفي كل لحظة ينشأ لي عدة أولاد وإني أبعث كل واحد منهم إلى رحاه، ولجميعهم مدة معينة يتولى كل عمارة رحاه. وإذا انقضى وقتهم يرجعون إليّ ولن يفارقوني مرة أخرى، بل ينشأ أولاد آخر يذهبون إلى رحاهم. فهذا هو النظام. ولما كانت الرحى ضيقة جداً، وكثرت فيها المخاوف المهالك على حافتها، فإن من أتم من أولادي نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهي عودة إليها فهذا شأن أولادي. على أن هؤلاء المشايخ الآخرين ليس لهم أكثر من ولد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائماً بعمله. هذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادي، كما أن أرحائي وأولادي يستمدون مددهم من أرحائهم وأولادهم.

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد؟ قال : إعلم أني لا أتغير عن حالي وليس لي زوج، غير أني أملك جارية حبشية لا أنظر إليها أبداً حتى لا تصدر عني حركة. والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة في وسط الأرحاء، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحركاتها. وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها في حدقتها ونظر عينيها. وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء، ونظرها يلقاني أثناء ذلك الدوران، يخلف مني ولد في رحمها من غير أن يحدث مني تحرك أو تغير.

قلت : كيف يمكن أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحية ما واستعداد، لا غير.

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادعيت على نفسك عدم التحرك؟ قال : يا سليم القلب! إن الشمس تدور في فلكها دائمًا. إلا أن المكفوف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها في مكانها. ولو زال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لا يسوغ له أن يطلب الشمس قائلاً : لماذا لم تكوني في العالم من قبل، لماذا لم تباشري دورانك الدائم؟ لأن دوام حركتها ثابت إلى الأبد. فليس التغير في حالة

الشمس، بل في حال المكفوف. كذلك نحن: فإننا دائمًا في هذا الصف. وأما عدم رؤيتك إيانا فليس دليلاً على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا: إن التبدل في حالك أنت.

قلت: أتسبحون الله عز وجل تسبيحاً؟ قال: كلا! إن الإستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح. وإن كان هناك تسبيح، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه.

قلت: ألا تعلمني علم الخياطة؟ فتبسم وقال: يا للأسف، ليس لأشباهك ولنظراتك قبل بهذا، فإن ذلك العلم غير ميسر لنوعك، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة. على أني أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة. وقد علمني ذلك القدر من العلم.

ثم قلت: علمني الآن كلام الله. قال: إن المسافة عظيمة، وما دمت في هذه القرية، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى. ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له. هذا وإنه أحضر إلَّي لوحاً وعلمني حروف هجاء عجيبة حتى إنني استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور.

ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سور كلام الله على ما ينبغي. وأما من اطلع على احـوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة. وعندئذ تعلمت علم الأبجـد. وبعد اتمـام دراستي إيـاه نقشت حروفه على اللوح على قـدر ما كـان في مرتقى قـدرتي ومسرى طاقتي. وعندئذ ظهرت لي من عجائب معاني كلام الرب ـ عز سلطانه ـ ما لا يدخل تحت حصر البيان وحده. وكلما طرأت لي مشكلة عرضتها على شيخي وهو يزيح إشكالها.

هذا وقد دار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يشتق الروح من روح القدس. وعندما سئل عن نسبة ما بينهما، أجاب قائلاً : إن كل ما يتحرك في أربعة أرباع العالم السفلي يشتق من أجنحة جبرائيل.

ولما باحثت الشيخ في كيفية هذا النظام قال : إعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أي من شعاع سيماء وجهه الكريم، وبعضها فوق بعض. وذلك أن تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها؛ ونسبتها في قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب. وهذا مراد ما ورد في الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : «لو كان وجه

الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله». ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى؛ وعلى هذا واحدة بعد واحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة.

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام، وإن أرواح الآدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم: «يبعث الله ملكاً فينفخ في الروح». وكذلك قوله تعالى: «خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين»، وقال بعده: «ثم سواه ونفخ فيه من روحه». وكذلك قال عن مريم: «فأرسلنا إليها روحنا»، ومعناه جبرائيل.

وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله، ويسمونه مع هذا كلمة روحاً كما نص عليه: «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه».

أما الآدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة، بل هذان الإسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة. ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد، على ما أشير إليه في الكتاب الرباني بقوله: «ما نفذت كلمات الله»، وقال: «لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي» جميعاً خلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في مؤخرة طائفة الكلمات الكبرى المذكورة، كما

ورد في التوراة: «خلقت أرواح المشتاقين من نوري». وهذا النور ليس غير روح القدس. وبهذا المعنى أيضاً ما نقل عن سليمان النبي إذ قال له أحدهم: يا ساحر! قال: لست بساحر، إنما أنا كلمة من كلمات الله.

وأيضاً فللحق تعالى كلمات وسطى. أما الكلمات الكبرى فهي التي قيل عنها في الكتاب الإلهي: «فالسابقات سبقاً»؛ وأما قوله «فالمدبرات أمراً» فهم الملائكة محركو الأفلاك وهي الكلمات الوسطى. وكذلك فإن قوله تعالى: «وإنا لنحن الصافون» إشارة إلى الكلمات الكبرى، وقوله «إنا لنحن المسبحون» إشارة إلى الكلمات الوسطى؛ ولأجل هذا تقدمت عبارة: «الصافون» في كل مكان من القرآن المجيد، إذ قال: «والصافات صفا، فالزاجرات زجراً». وفي هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل. وقد تستعمل «الكلمة» في القرآن أيضاً بمعنى السر.

قلت للحكيم: أخبرني الآن عن جناح جبرائيل. قال: إعلم أن لجبرائيل جناحين: أحدهما عن يمين وهو نور محض، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق؛ وأما الجناح الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذي يظهر في وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التي على قدم الطاووس. وفي هذا إمكان وجوده الذي جانب منه

ينصرف إلى العدم. فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود. وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود. فهذان المعنيان ممثلان في جناحي جبرائيل: الأيمن إضافته إلى الحق، والأيسر استحقاقه في ذات نفسه، كما قال الحق سبحانه وتعالى: «وجاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع».

وقد ذكر مثنى في أولها إذ كان الإثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة. ومن هاهنا أن الذي له جناحان أشرف من الذي له ثلاثة أو أربعة. وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة في علوم الحقائق والمكاشفات، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره.

وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى. ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى: «وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا».

فللكافرين أيضاً كلمة، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم. ومن الجناح الأيسر الذي يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور، كما قال الرسول عليه السلام: «إن الله تعالى

خلق الخلق في الظلمة ثم رش عليه من نوره»، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر، وكذلك ورد في القرآن الكريم: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾؛ فإن تلك «الظلمة» التي نسبت ألى فعل: جعل، أصبحت عالم الغرور، وأما ذلك «النور» الذي ورد ذكره بعد «الظلمة» فهو شعاع الجناح الأيمن إذ كان كل شعاع وقع في عالم الغرور من فوره. وبهذا المعنى قال تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ إذ أن الكلمة أيضاً من شعاعه؛ وكذلك قوله: «مثلاً: كلمة طيبة» فهي كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى.

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى في غاية الشرف، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى؟! وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ الآية، وكذلك: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه﴾ فإن عبارة «إليه» ترجع في الحالتين إلى الحق جلت قدرته. وعلى هذا المعنى تدل أيضاً «النفس المطمئنة»، إذ قال: ﴿ارجعي إلى ربك».

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلاً لجناح جبرائيل أعني لجناحه الأيسر، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح

الأيمن. وأما الحقائق التي تلقى في الخواطر والتي شأنها كما قال: «كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه»، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال: «وناديناه أن يا ابراهيم» وغيرها، كل ذلك من جناحه الأيمن. وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهي من جناحه الأيسر.

قلت للشيخ: فما هي ـ في آخر أمرها ـ صورة جناح جبرائيل؟ فأجاب: يا عاقل! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها.

قلت: أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة؟ قال: يا عاقل! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾؟ وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار: «ليس عند ربكم صباح ولا مساء»، أي في جانب الربوبية لا يوجد زمان.

قلت: وأين القرية التي قال الحق تعالى عنها «أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها»؟ قال: ذلك عالم الغرور الذي هو أليق محل للكلمة الصغرى. ثم إن الكلمة الصغرى أيضاً قرية لأن الله تعالى قال: «وتلك القرى

نقص عليك من أنبائها وفيها قائم وحصيد». أليس هذا هيكل الكلمة الذي أصبح خراباً؟ على أن ما ليس له مكان، وما خرج عن كليهما فهي كلمات الحق تعالى، كبيرة كانت أو صغيرة.

ثم عندما ارتفع على قصر أبي فجر النهار، أغلق الباب الخارجي وفتح باب المدينة، وذهب التجار إلى أشغالهم، وتغيبت عني جماعة هؤلاء الشيوخ، وبقيت في حسرة متشوقاً إلى صحبتهم عاضاً أناملي وصارخاً الويل ومظهراً لعظمة حيرتي. ولكن لا فائدة بعد. هنا تنتهي قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام.

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام وإلى غير أهلها ستنفصل نفسه عن بدنه وسيصبح فضيحة الرجال.

وربنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد، وآله وسلم تسليمًا.

هذه القصة الرمزية التي كتبها السهروردي وجسد فيها بعض علوم أهل الحق الباطنية، ربما اعتقد بعض العوام الذين لا يفهمون مقاصدها ورموزها بأنها اسطورة خيالية ليس لها أي معنى، أما أؤلئك الذين سبروا علم الحقائق، وارتشفوا من رحيق المعارف العقلانية، فيدركون المعاني

الحقانية المستورة وراء كل رمز واشارة من هذه الرموز والإشارات،لإيمانهم بأن كاتبها قد توصل إلى معرفتها عن طريق الكشف والمشاهدة، والتجربة الروحية، وما يحدث لها من تصورات في عالم المثل العقلية.

ولا بد من ايراد القصة الثانية التي كتبها السهروردي وهي قصة «الغربة الغريبة» لنتبين اتجاه السهروردي الحقاني، ومدى تأثره بالفلسفة الإشراقية.

يقول السهروردي:

سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر إلى بلاد المغرب للصيد، فوقعت بغته في القيروان، ولما عرف أهل المدينة أننا ابنا الشيخ الهادي بن الخير اليماني حبسونا في بئر سميكة. وكان البئر الشديدة الظلمة قعر ذو أبراج. وفي كل مساء كنا نشرف على الفضاء من كوة في القصر، وتزورنا بين الحين والحين حمامات من اليمن تومض من الجانب الأيمن الشرقي فنحن إلى الوطن ونشتاق إليه. وفي ليلة قمراء دخل علينا الهدهد يحمل إلينا الخلاص، فقال لنا: جئتكما بنبأ. وأعطانا رقعة من أبينا كتب عليها أن التخلص من غيابة الجب مرهون بالاعتصام بحبل الفلك القدسي، وبقتل الزوج، وبركوب السفينة والتوجه إلى حيث نؤمر.

فنفضت عندها ذيلي وسرت مع أخي والهدهد حتى إذا سامتت الشمس الرؤوس ووصلنا إلى طرف الظل ركبنا السفينة باتجاه صومعة أبينا القائمة على جبل طور سيناء؛ إلا أن الموج حال بيني وبين ولدي فغرق. ولما أشرفنا على الصبح علمت أن القيروان التي تعمل الخبائث ستسام عذاباً عظيماً. وفي موضع تلاطم الأمواج أخذت ظئري وألقيته في اليم، حتى إذا مررنا بجزيرتي ياجوج وماجوج في الجانب الأيسر من الجودي، أمرت الجن، وكان منهم من يعمل بين يدي، أن يفصلوني عنه، ففعلوا. وعاينت في طريقي جماجم عاد وثمود. ثم أخذت الثقلين مع الأفلاك والجن وجعلتها في قارورة صنعتها مستديرة، وقطعت الأنهار من كبد السماء، وألقيت فلك الأفلاك حتى طحنت الشمس والقمر والكواكب، وتخلصت من أربعة عشر تابوتاً وعشرة قبور. أما أخي وأهلي فقد هلكوا جميعاً. وفي الطريق رأيت سراجاً عليه دهن ينبجس منه نور ينتشر في الأرجاء. فوضعته في فم تنين ساكن في برج دولاب ما عرف مطارح أشعته إلا «الراسخون في العلم».
ورأيت الأسد والثور قد غابا، وطلع النجم اليماني من وراء الغيوم، مما نسجته زوايا العالم العنصري. وكنا قد تركنا الغنم في الصحراء فأتلفتها الزلازل، ولما انقطعت المسافة رأيت الأجرام السماوية، واتصلت بها، وسمعت

نغماتها، وتعلمت إنشادها حتى انقشع الغمام وتخرقت المشيمة وإذ بي أعاين صخرة عظيمة على قلة جبل كالطودهوطور سيناء والصخرة صومعة أبي. عندها صعدت الجبل ورأيت أبي شيخاً مسناً تكاد السموات والأرض تنشق من تجلي نوره، فبقيت باهتاً متحيراً منه. فسلمت عليه ثم بكيت أمامه وشكوت له من حبس القيروان، إلا أن أبي ذكرني بأنه لا بد لي من العودة إلى الحبس الغربي، لكنه بشرني أنه باستطاعتي أن أصعد إلى جنته هيناً وإنني سأتخلص يوماً من الأسر في بلاد الغرب، ثم راح يعين لي مسكن والده، وجده، ويخبرني أن له أجداداً كثيرين يرقون حتى يبلغون الملك وهو النور الخالص.

وبعد هذه المشاهدة الحقانية يعود السهروردي إلى الأرض، إلى سجنه في بلاد الغرب حاملاً معه لذة خارقة، إلا أن تلك الذكرى ما عتمت أن تزايلت على سرعة. وليست هذه المشاهدة التي تخيلها السهروردي سوى رموز وإشارات إلى معاني باطنية تجسد العروج والمكاشفات الحقانية في عالم الأرواح والعقول، يفهمها من ترقت نفسه حتى عرفت جوهرها.

وقصة الغربة الغريبة مليئة بالدلالات والايماءات فهو يتصور العالم كمغارة يجب أن يدخلها الباحث عن

الحقيقة، فيبدأ من عالم الكون والفساد، الذي يجد نفسه سجيناً فيه، حتى يصل إلى مجمع الأنوار، وهي الدار الأولى للروح، وليست إلا رمز للمكاشفة وتحقيق الراح.

مما يمهد عن طريق العلوم العقلية على أساس من المكاشفة والإشراق، العروج بالنفس الإنسانية بعد التجربة الروحية والبرهان العقلي، إلى الملكوت الأعلى حيث تنال السعادة الكبرى، وتصبح في رحاب الكل الذي انبثقت منه.

وليس علينا الآن إلاَّ أن نقدم بعض ما قاله السهروردي في كتابه «اللمحات» حول «العلم الأول»

المورد الأول

اللمحة الأولى : إعلم أن العلم إما تصور، وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإما تصديق، وهو الحكم على بعض التصورات بنفي أو إثبات. فمنهما فطري كتصور مفهوم الشيء، وكتصديقك بأن الكل أعظم من الجزء، ومنهما غير فطري كتصور الملك والنفس، وكتصديقك بأنه للكل مبدعاً. والتصديق يفتقر إلى تصورين فصاعداً. ولما كان الفكر ههنا انتقالاً من المعلوم إلى المجهول، ولا يتأدى المعلوم كيف اتفق إلى المجهول، بل لا بد من ترتيب هو كالصورة والمعلومات مادتها وفساد المجموع بفساد الجزئين أو أحدهما وصلاحه بهما. ومن أصناف الترتيب وما فيه ذلك صالح وناقص وفاسد شبيه به، والفطرة البشرية غير كافية للتمييز بين الأصناف دون تأييد إلهي نادر أو آلة، والمجهول يوازي المعلوم بقسميه. فالسلوك الفكري إما إلى تصور، والمعلومات التصورية

المناسبة المؤدية إليه تسمى قولاً شارحاً كيف كان كاملاً أو دونه، وإما إلى تصديق، والمعلومات التصويرية المناسبة المؤدية إليه تسمى حجة كيف كانت كاملة أو ناقصة. ولا بد من مناسبة المعلومات للمجهولات، ويجب أن ينتهي التبيين في الأخير إلى الفطري وإلا لتسلسل إلى غير النهاية. فقصارى أمر المنطقي أن يعرف الموصلين وأحوال أجزائهما ومباديهما ومراتبهما في القوة اليقينية والضعف الظني والفساد. وبعض هذا العلم ضروري يحصل بالتنبه والأخطار، وبعضه نظري يبتنى عليه، فليس من المجهولات المحوجة إلى معلومات وترتيب وآلة ليتسلسل ويجب على المنطقي النظر في المفردات، ثم في المؤلف لتقدمها عليه، وينظر في اللفظ أيضاً لأنه مطابق للمعاني ربما تختلف باختلافه.

اللمحة الثانية: وهي أن اللفظ إما أن يدل بالمطابقة وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع بإزائه كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق مثلاً، أو بالتضمن وهو دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة الإنسان على الحيوان وحده إذا دل على ما هو جزؤه مطابقة، أو بالالتزام وهو دلالة اللفظ على لازم مفهومه كما يدل الإنسان على المستعد للكتابة، وفارقهما الالتزام بأنه على الخارجي من المسمى، وفارق الآخران المطابقة في أن الاسم ليس لهما.

اللمحة الثالثة : هي أن اللفظ إما مفـرد وهوالذي لا يراد بجزئه الدلالة أصلاً حالة جزئيته كعيسى، وإما مركب وهو ما يقابله ويسمى قولاً. وعبد الله إن جعل دالاً على صفة العبودية فهو مركب، وإن جعل اسمًا فهو مفرد إذ لا دلالة للجزء منه حالة جزئيته. واللفظ المفرد إما أن يدل على معنى غير تام في التعقل ويسمى أداة، أو على معنى تام فيه، فإما أن يدل على معنى تام دون زمانه وهو الاسم كالأمس مثلاً إذ ليس فيه معنى وزمان، بل معناه الزمان، وإما أن يدل على معنى وزمانه من الأزمنة الثلاثة ويسمى كلمة. وشارك هذان في التمامية، وشارك الاسـم الاداة في عدم الدلالة على زمان لاحق بالمعنى، وفارقتهما الاداة في أن التركيب من كثيرها لا يفيد التصديق أصلاً وأنها إذا كانت أحد جزئي القول يكون مركباً ناقصاً.

اللمحة الرابعة : هي أن اللفظ إما جزئـي وهو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه كمفهوم زيد وكل ما أشير إليه، وإما كلي وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، كانت الشركة بالفعل كالإنسان، أو بالقوة العادمة للمانع كالعنقاء، أو كانت الشركة ممتنعة ولكن لغير المفهوم كالشمس. والمشتركان في معنى يعمها تسمى جزئية بالقياس إليه، وفارق الأول بدخول الإضافة

في مفهومه ولجواز أن يكون كلياً، والإضافة إلى جزئي لا تمنع الكلية كدارزيد.

اللمحة الخامسة: هي أن اللفظ إما أن يتكثر ويتحد مفهومه ويسمى نحوه أسماء مترادفة كالأسد والليث، أو يتكثران ويسمى متباينة، أو يتحد اللفظ ويتكثر المعنى. فإن كان الإشتراك في الاسم ليس لمعنى أصلاً يسمى نحوه أسماء مشتركة، وإن كان الإشتراك في الإسم لأمر معنوي، ولكن ليس هو المعنى المقصود باللفظ يسمى متشابهة كالفرس على المنقوش والحيوان المشهور ويقال لها مجازية سواء كانت الإستعارة لمشابهة أو مجاورة، وإن كان الإشتراك في الإسم لمعنى في الجميع بالسواء يسمى متواطية كالإنسان على زيد وعمرو إذ ليس أحدهما أولى به من غيره، وإن كان لمعنى متفاوت يسمى نحوه أسماء متشككة كالأبيض مثلاً، فإنه على الثلج أولى منه على العاج، والموجود فإنه على الباري أول وأولى منه على الجوهر، ثم على الجوهر أولى منه على العرض.

اللمحة السادسة: هي أنا إذا قلنا: فلان هو بهمان، فما مثل فلان يسمى الموضوع، وما مثل بهمان يسمى المحمول، وليس معنى الحمل اتحاد حقيقتهما، وإلا ما صح الحمل في غير الأسماء المترادفة، وليس كذلك، بل معناه

أنّ الشيء الذي يقال له فلان هو بعينه يقال له بهمان كان معنى ثالثاً كما في قولنا : «الضاحك كاتب»، فإنهما صفتا الإنسان وهي ثالثهما، وليس في جميع المواضع كذلك، بل قد يكون ذلك الشيء أحدهما كقولنا : «الإنسان ضاحك»، والجزئي لا يحمل، أما على الكلي فلأنه حصر لماله تصور اشتراك فيما ليس له ذلك سواء خصص بالبعض أو لم يخصص، وأما على الجزئي فلأنه إما هو نفسه أو مباينه فلا حمل على التقديرين.

اللمحة السابعة : هي أن كل كلي صالح للحمل. وكل محمول إما ذاتي وهو المحمول الذي يدخل في حقيقة الموضوع كالحيوانية للإنسان، وإما عرضي وهو المحمول الذي يخرج عن حقيقة الموضوع. فمنه اللازم في العين والذهن كزوايا المثلث، ومنه اللازم في العين دون الذهن كسواد الزنجي، ومنه المفارق فيهما كالشباب والشيخوخة والقيام والقعود كان سريع الزوال أو بطيه. وفارق الذاتي جميع العرضيات في أنه جزء الماهية متقدم عليها في التعقل علة لها وهي خارجة متأخرة معلولة. وشارك اللازم الأول الذاتي في أن النسبة إلى الموضوع إليهما واجبة غير معللة بأمر خارج، وإنه يمتنع رفعهما في الوهم. والسواد ذاتي للأسود من حيث هو أسود، وكذلك كل عرضي اشتق منه اسم للمجموع من حيث هو هو. والوجود غير ذاتي لما

يمكنك أن تفهمه دون الوجود، أو تعقل حقيقته وتشك في وجوده كما في جميع الماهيات التي عندنا. ومن العرضي ما له وسط وهو محمول يلحق بسببه بالماهية محمول آخر كالضاحك اللاحق بالانسان للتعجب، ومنه ما ليس له ذلك.

اللمحة الثامنة: هي أن السائل بما هو إما أن يطلب مفهوم الإسم أو الماهية فيجاب بما يدل عليه أو عليها مطابقة وعلى الأجزاء تضمناً. والذاتي الواحد ليس مفهوم الإسم مطابقة، ولا هو جميع هوية المسؤول عنها فلا يكون جواباً كما ظن، فإن جزء الشيء ليس هو، والمطلوب إنما هو هو لا جزؤه كيف كان. والذاتي العام كالحيوان لا دلالة له على الخاص، والخاص كالناطق مفهومه أنه شيء ما له قوة النطق لا غير، ثم يعرف من خارج أنه حيوان. وكذا مفهوم الأبيض أنه شيء قام به البياض حتى أنه لو قام بغير الجسم لقيل عليه ذلك، إلا أنا نعرف من خارج أنه يختص بالجسم، فلا يدل الناطق على الحيوان إلا بالالتزام وهو غير معتبر، إذ اللوازم قد لا تتناهى، ثم السائل بما هو إما أن يطلب أمراً مطلقاً غير مقترن بعدد كما يقال: الإنسان ما هو؟ فيجاب بحده، أو عن عدد في سؤال يطلب الماهية المشتركة وذلك كالمشير إلى فرس وطير وإنسان أنها ما هي؟ فلا يجاب بالخصوصيات لأنه لم يسأل

عن واحد واحد، ولا بالأعم من الحيوانية ولا ببعض أجزائها في الجملة، فإن الماهية المشتركة هي الحيوانية وهي المطلوبة للسائل وليس جزؤها هي وأمر جزئها العام والخاص. فالحيوانية هي الجامعة للمقومات المشتركة خالية عما وراءها. ولا يجاب عن السؤال عن كل واحد واحد بجواب السؤال عن الجماعة، فإن كل ما زاد على الماهية المشتركة داخل في حقيقته. وأما المشير إلى زيد وبكر وخالد أنهم ما هم؟ فيجاب على قياس ما قلنا بالماهية المشتركة وهي الإنسانية، ويجاب بها أيضاً عند السؤال عن الآحاد أفراداً، لأن ما زاد به الآحاد على الماهية المشتركة ههنا أعراض إن قدر تبدلها لم تتبدل هوية كل واحد بخلاف الجماعة الأولى، فإن رفع خصوصياتها تبطل به الهوية بل الجزء المشترك.

اللمحة التاسعة: هي أن الجنس هو الكلي المقول على مختلفات الحقايق في جواب ما هو؟ والنوع هو الكلي المقول على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب ما هو؟ على ما عرفت من حال الجماعتين السابقتين. ولا يخرج الكلي المقول في جواب ما هو؟ عن كونه مقولاً على المختلفات، أو المتفقات. والنوع قد يقال لأخص المقولين المتتالين بالنسبة إلى أعمهما، وهذا الاعتبار غير الأول لتخصصه بهذه الإضافة. وقد يكون هذا جنساً باعتبار آخر غير

الأول. والأجناس مترتبة في صعودها ونزولها ويجب نهايتها، إذ لا أعم من الوجود وإن لم يكن جنساً ولا أخص من الشخص. ومراتب العموم محصورة بين هذين الحاصرين فتجب نهايتها، أما في الصعود فإلى جنس ليس وراءه جنس كالجوهر مثلاً ويسمى جنس الأجناس، وأما في النزول فإلى نوع ليس دونه نوع ويسمى نوع الأنواع كالإنسان، وبينهما متوسطات كل واحد جنس لما تحته ونوع لما فوقه. والذاتي الذي لا يجاب به في جواب ما هو؟ هو الفصل، ويرسم بأنه الكلي الذي يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته. وهو يميز الشيء عن المشاركات في الأمر العام والعرضيات منها ما يميز إلا أن الفصل تمييزه ذاتي. والفصل يقوم وجود الجنس المخصص. وفصل الحيوان فصل جنس الإنسان، وكل فصل فإنه مقوم لنوعه ومقسم لجنسه. واعلم أن الخاصة هي كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتي كالضاحك للإنسان. والعرض العام هو كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وغيرها قولاً غير ذاتي كالأبيض للأنواع الكثيرة، ولم يخرج العرضي عن كونه متخصصاً بحقيقة واحدة أو غير متخصص ولا يشترط في هذين اللزوم واللالزوم والشمول لنوع ما قيلا عليه. وقد يحذف العام عنه فيظن أنه قسيم الجوهر ولم يعلم أن اللون عرض بذلك المعنى وليس

بعرض بهذا المعنى للسواد بل هو جنسه. وقد يكون كلي خاصة لأمر كالمشي للحيوان ويكون عرضاً عاماً لما تحته كما هو للانسان. وهذه الخمسة تحمل على جزئياتها بالأسماء والحدود. والحقيقة البسيطة ما ليس لمقومها العام جعل وللمقوم الخاص جعل آخر، وغير البسيطة ما فيها جعلان.

المورد الثاني

اللمحة الأولى : في الحد والحد التام هو القول الدال على ماهية الشيء ويجمع لا محالة جميع مقوماته ويتركب من الجنس والفصل. واللفظ الواحد لا يصلح للحدية، فإنه إن شمل المقومات بأسرها فاسم وإلا فاسم ذاتي أو خارجي. وما لا تركيب فيه لا قول دال عليه بالحدية. وليس المراد من الحد مجرد التمييز، فإنه يحصل بالرسم بل بخاصة واحدة، والتمييز الذاتي يحصل بالفصل وحده وبالحد الناقص، وهو مجموع جنس بعيد للشيء، وفصله كقولك للإنسان إنه جوهر ناطق، فما انحذف من الذاتيات ما دل عليه الفصل إلا بالالتزام الغير المعتبر. واسم الجنس الأقرب أغنى عن تعديد المقومات العامة لدلالته عليها تضمناً. أما الفصول وإن كثرت فلا بد من أيرادها إذ لا يدل بعضها على بعض إلا بالالتزام ولم يعتبر، وإن ترك اسم الجنس وأورد بدله حده لا يخل بالحدية. والايجاز لم يعتبر فيه إذ لا جواز لطرح المقومات ولا للزيادة فيها كثرت

الألفاظ أو قلت إذا لم يتكرر المعنى. فمن أخذ الوجيز في حد الحد أخطأ مع أن الوجيز إضافي مجهول.

اللمحة الثانية : هي أن الرسم قول يميز الشيء عن غيره تمييزاً غير ذاتي. والتام منه ما وضع فيه الجنس لتقييد ذات الشيء كقولنا للإنسان إنه حيوان منتصب القامة، بادي البشرة، ذو حياء، ضحاك بالطبع. ويجب أن يكون بخواص بينة للشيء.

اللمحة الثالثة : في أمثلة من الخطأ مهذبة للطبع. من الخطأ أخذ الجزء مكان الجنس. فالحيوانية المأخوذة في حد الإنسان لا ينبغي أن تكون مشروطة بالتخصيص إذ لا يكون حينئذ مقولاً على المختلفات، فلا جنسية ولا مشروطة باللا تخصيص، فإنه حينئذ ينافي اقتران الفصل بها، بل مطلقة. واعلم أن الحيوانية المخصصة أيضاً لا تحمل، فإن الجزء إذا حمل على الكل يكون تكراراً، بل إنما تحمل عليه حيوانية مطلقة. ومن الخطأ أخذ الفصل مكان الجنس كقولهم : «العشق إفراط المحبة»، وإنما اللايق به محبة مفرطة. ومن الخطأ أخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس كقولهم : الرماد خشب محترق. ومن الخطأ تعريف الشيء بمثله في المعرفة والجهالة كقولهم : السواد هو ما يضاد البياض. وكذا بما هو أخفى منه كقولهم : النار هو

الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس أخفى منها. وكذا تعريف الشيء بنفسه كقولهم : الإنسان حيوان بشري. ومن الخطأ تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به كقولهم في حد الشمس: إنها كوكب تطلع نهاراً، والنهار لا يعرف إلاّ بزمان طلوع الشمس. والمتضايفان كالأب والابن لا يعرف كل واحد منهما بالآخر إذ كان العالم بهما معاً. ولا يؤخذ في الحد إلا ما به يعرف الشيء لا ما معه يعرف، بل يقال : إن الأب حيوان يولد آخر من جنسه من نطفته، وليؤخذ في مثل هذه الحدود السبب الموقع للاضافة. ولا يستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمشتركة والأسماء الغريبة، فإن لم يكن للمعنى اسم فليخترع له اسم من الأسماء التي تناسبه.

المورد الثالث

اللمحة الأولى : هي أن للشيء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في اللفظ، ووجوداً في الكتابة، والأخيران يختلفان في الأعصار والأمم دون الأولين.

اللمحة الثانية : هي أن اللفظ المركب، منه ما يكون تركيبه على سبيل التقييد كقولك : الحيوان الناطق المايت، ويقوم مقامه لفظة واحدة أعني الإنسان، ويستعمل في الأقوال الشارحة. وما ليس تركيبه هكذا، فإما أن يتطرق إليه التصديق والتكذيب أو لا يتطرق، والأول هو المطلوب ويسمى قضية وخبراً ويرسم بأنه القول الذي يصح أن يقال لقايله إنه صادق أو كاذب فيه. فمنه الحملي كقولنا : الإنسان حيوان، وبالجملة كل ما فيه موضوع ومحمول. ومنه ما هو شرطي وهو ما يكون تأليفه عن خبرين أخرج كل واحد منهما عن خبريته وقرن بينهما ليصيرا قضية واحدة، فمنه متصل وهو ما تكون النسبة بين

جزئيه باللزوم كقولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومنه منفصل وهو ما تكون النسبة بين جزئيه بالعناد كقولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً. وفارقت الشرطيتان الحملية في أن الحملية قيل لأحد جزئيها إنه هو الآخر، وكان كل من جزئيها إما بسيطاً أو في قوة البسيط كقولك : الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه، ويقوم مقامه الإنسان ماش، ولا كذلك الشرطيتان وانحلالهما إلى الحمليات، ثم منها إلى المفردات. وفارقت المتصلة المنفصلة بأن رباطها اللزوم، ولها مقدم وتال بالطبع.

والمقدم هو الجزء الأول المقرون به حرف الشرط، والتالي هو الجزء الأخير المقرون به حرف الجزاء. والمنفصلة عنادية لا يتغير المعنى بتغير ترتيب أجزائها، وإنما انحصرت القضايا في هذه لأنها إما أن تنحل إلى ما يصلح للخبرية أولاً. والتي تنحل إلى ذلك إما أن ترتبط باللزوم أو بالعناد، ولكل من الثلاثة إيجاب، وهو إيقاع نسبة بين الجزئين صالحة للتصديق والتكذيب، وسلب، وهو رفع هذه النسبة. فإيجاب الحملية كقولنا : «الإنسان حيوان» أي المفروض ذهناً وعيناً أنه إنسان فهو حيوان كيف كان دون اقتضاء شرط، وسلبها كقولك : «الإنسان ليس بحجر». وسالب المتصلة كقولك : «ليس إذا كانت الشمس طالعة

فالليل موجود»، وسالب المنفصلة كقولك: «ليس إما أن يكون العدد زوجاً أو منقسمًا بمتسويين». وإيجاب الشرطيتين ورباطهما باللزوم أو بالعناد، والسلب يرفعهما حتى إن كان في جزئيهما سلوب، واللزوم والعناد بحالهما، فالقضيتان موجبتان. والمنفصلة، منها حقيقة وهي التي تمنع فيها لفظة إما الجمع والخلو، ومنها غير حقيقة وهي التي تمنع الجمع دون الخلو كقولك: «إما أن يكون هذا المحل أبيض أو أسود»، أو تمنع الخلو دون الجمع كقولك: «إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق»، وكل ما تبدل أحد جزئي انفصاله بلازمه الأعم كما أوردت اللاغرق بدلاً عن اللاكون في البحر الذي هو الجزء الحقيقي للانفصال. والشرطيات الصادقة قد تتأتى من أجزاء كاذبة.

اللمحة الثالثة: هي أن موضوع القضية إما أن يكون جزئياً كقولك: «زيد كاتب»، أو: «ليس» إيجابا وسلبا وتسمى مخصوصة وشخصية حينئذ، وإما أن يكون كلياً. فإن لم يبين كمية الموضوع وقدر الحكم سميت مهملة كقولنا: «الانسان في خسر»، أو «ليس» إيجابا وسلباً، وان بين ذلك سميت محصورة. فإن كان الحكم في الكل سميت محصورة كلية موجبتها كقولك: «كل إنسان حيوان»، وسالبتها كقولك: «ليس ولا واحد» و «لا شيء

من الناس بحجر»، وإن كان في البعض سميت محصورة جزئية كقولك: «بعض الناس كاتب» في الإيجاب أو «ليس بعض الناس كاتباً» أو «ليس كل انسان بكاتب»، فإن السلب في البعض متيقن فيهما، وأمر الباقي لم يتعرض له. واللفظ الحاصر يسمى سوراً، كان في الكلية أو في الجزئية. والمهمل إنما يذكر فيه حقيقة صالحة للتعميم والتخصيص. ولو كانت الإنسانية وجب لها التعميم ما كان الشخص الواحد يجوز أن يقال أنه إنسان. ولما كان الإيجاب والسلب في الكل يلزمان في البعض دون لعكس فالمهمل صدقه جزئياً متيقن، وصدقه كلياً مشكوك فيه، فهو في قوة جزئية، وكون القضية جزئية الصدق لا مانع عن صدق كليتها ولا عن كذبها. والألف واللام في لغة العرب كما يزاد للعموم يزاد لتعيين الحقيقة الأصلية كقولنا: «الإنسان عام» أو «هو الضحاك»، ولو استغرق لقام مقامه قولنا: «كل واحد» و«ليس كذا». والشرطيات سور كلياتها «كلما» أو «دايما» «دايما ليس» أو «ليس البتة». وسور جزئياتها قد يكون كما نقول: «قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق»، أو «قد يكون ليس كذا» في السلب، أو «ليس كلما» أو «ليس دايما». وعند عدم هذه الأسوار قولنا: «إما أن يكون». أو «إذا كان» لو اقتضيا من التعميم والتخصيص أحدهما ما صح اقتران سور الآخر به

فليسا يقتضيانها فهما يقتضيان الأهمال. وعموم الشرطيات وخصوصها بالأوضاع والأوقات كما كان في الحمليات بالاعداد.

فصل: قد يقترن بالقضايا ما يفيدها أموراً لا تقتضيها القضايا دونها كلفظة إنما، فإنها قد تفيد حصر الموضوع في المحمول، وقد تفيد حصر المحمول في الموضوع. الألف واللام في المحمول، فإنه يفيد حصر المحمول في الموضوع. وقد يدخل السلب في القضية لنفي مقتضيها، ويجوز بقاء القضية على إيجابها ويقال: ليس ج إلا ب، ويفهم منه اتحاد مفهومها واللزوم. ويقال في الشرطيات: «لما كان النهار حاصلاً كانت الشمس طالعة» فيه دعوى اللزوم مع تسليم الوقوع، ويقال: «لا تكون الشمس طالعة إلا والنهار موجود» أو «حتى يكون» أو «يكون النهار موجوداً». فإن شئت حذفت هذه الأدوات وجعلتها حاصرة كلية متصلة بإدخال أداتها، أو بقيت السلب وحذفت غيره وتدخل أداة الانفصال وموجبا الشرطيتين إذا أدخلت في أحد جزئي أحدهما السلب صح قلبه إلى الآخر، ونقول: «لا يكون هذا المحل حاراً وهو بارد» وهو مشعر بمنع الجمع دون الخلو، وهو في قوة منفصلة كذلك، وإذا أدخلت أداة الانفصال على سلبي جزئيها صارت مانعة

للخلو دون الجمع، ونحو هذه القضايا محرفة.

اللمحة الرابعة: هي أن القضية إما معدولة وهي التي جعل حرف السلب جزءاً لأحد جزئيها أي الموضوع أو المحمول، واما محصلة وهي التي سلم جزآها عنه. وحق كل قضية حملية أن يكون فيها ما يدل على الموضوع والمحمول والربط الذي باعتباره صارت القضية قضية. واللفظة الدالة على النسبة تسمى الرابطة، وقد لا تنحذف في لغات كما في لغة الفرس كقولنا: «زيد دبيرست»، وقد تربط في العربية بلفظة هو كقولهم: «زيد هو كاتب» وقد تنحذف فيها. وإذا تأخر حرف السلب عن الرابطة في لغة العرب ارتبط بها وصار السلب جزءاً للمحمول والنسبة إثباتية. وإذا تقدم السلب قطع الرابطة ونفاها. وفي الجملة إذا صار السلب جزء أحد جزئي القضية فهي إيجابية. والسلب يجوز عن المنفي. والإثبات محصلاً كان أو معدولاً لا يتصور إلا على ثابت إما عيني أو ذهني فيثبت عليه الحكم بحسب الوجودين أو أحدهما. فالقضايا صارت أربعاً موجبة بسيطة كقولك: «زيد بصير»، وسالبة بسيطة كقولك: «زيد ليس هو بصير» ومعدولة موجبة كقولك: «زيد هو لا بصير» وسالبة معدولة كقولك: «زيد ليس هو لا بصير». والقضية دون الرابطة تسمى ثنائية، ويتعلق

كونها معدولة أو بسيطة بنية المتكلم إلا أن يكون الحرف للعدول كلفظة غير ومعها ثلاثية.

المورد الرابع

اللمحة الأولى: هي أن المحمول نسبته إلى الموضوع إما أن تكون واجبة كقولك: «الإنسان حيوان» أو ممكنة كقولك: «الإنسان كاتب» أو ممتنعة كقولك: «الإنسان حجر». ولفظة الضرورة صادقة على الأولى، والإمكان على الناحية الثانية، والامتناع على الثالثة. وهذه الألفاظ الثلاثة بمدلولاتها تسمى جهة والقضية التي تصلح لأن يصدق عليها أحد هذه باعتبار الصلاحية يسمى مادتها. وتنسب القضية إلى الجهة التي يصدق عليها في الايجاب وان صدق على السلب غيرها. والضروري وإنما يقال على ما تجب بالنسبة لنفس الموضوع والمحمول لا باعتبار زايد، فمنه المطلق الأتم كقولنا: «الله قيوم» فإنه متسرمد كذا، ومنه ما شرطه دوام ذات الموضوع كقولنا: «الإنسان بالضرورة حيوان» إذ ذاك غير متأبد، بل مع بقاء الذات. ولا نعني بالضروري غير هذين. أما ما شرطه في الموضوع كقولنا: «المتحرك متغير بالضرورة ما دام متحركاً»

فإنه ما وضعنا فيه أصل الذات، بل الذات مع صفة تلحقها بعد تحققها، أو في المحمول كقولك: «الإنسان ماشٍ ما دام ماشياً» أو في وقت معين كقولك: «القمر كاسف» أو غير معين كقولك: «الإنسان متنفس».

فهذه الأربعة ضروريات مشروطة غير دايمة، والوقت المعين وغير المعين إنما يعتبر فيما له لازم ضروري تتأدى إليه النسبة في وقت. وقد يوجد دايم غير ضروري كسواد زيد وسلب البياض عنه. أما في الكليات فلا يتصور الحكم الدايم الغير الضروري، فإن ما لا يترجح بالوجود لا يمكن جزم الحكم بدوامه في الكليات ويتصور الحكم الضروري الغير الدايم إذا كان للماهيات لازم يتأدى إلى الحكم وقتاً ما كالتنفس للانسان والشروق والغروب للكواكب. والممكن قد يقال بإزاء ما ليس بممتنع، ويدخل فيه الواجب والخواص. وجدوا ثلاثة أقسام ضروري الوجود، وضروري العدم، وما لا ضرورة في وجوده وعدمه، فخصوه باسم الامكان. فالقسمة عند هؤلاء ثلاثية واجب، وممكن، وممتنع. وكانت عند الأولين ثنائية ممكن، وممتنع. والممكن العامي يصدق على طرفي الممكن الحقيقي لصدق الغير الممتنع على إيجابه وسلبه. وللامكان محامل أخرى لا نحتاج إليها فحذفناها. ومن ظن أن من شرط الممكن أن يكون غير واقع، فإن الوجود يخرجه إلى

الوجوب لم يعلم أنه إن كان الوجود يخرجه إلى ضرورة الوجود. فالعدم يخرجه إلى ضرورة العدم. فإن لم يضر هذا، لم يضر ذاك، بل الممكن باعتبار الماهية أبداً ممكن. وضرورة العدم والوجود إنما يكون بشرايط خارجة. فإن قيل الواجب إن كان ممكناً أن يكون، وكل ما يمكن أن يكون ممكن أن لا يكون، فالواجب ممكن أن لا يكون وإن لم يكن ممكناً، وما ليس بممكن فممتنع، فالواجب ممتنع.

يقال إن الواجب ممكن بالمعنى العامي ولا ينعكس ذلك إلى ممكن أن لا يكون لدخول الواجب فيه وليس بممكن بالمعنى الخاص. وما ليس بممكن بالمعنى الخاص لا يلزم أن يكون ضروري العدم، بل ربما يكون ضروري الوجود فإنه عبارة عما ليس بضروري الوجود والعدم. واعلم أن أمهات الجهات هي الثلاثة المذكورة من قبل، وقد دخل فيها ضروري غير دايم وهو داخل تحت الإمكان الحقيقي، ودخل فيه الدايم الغير الضروري. والضروري أعم من الدايم من وجه، والدايم أعم من الضروري من وجه، فالدايم المطلق هو ما يشمل الضروري الدايم والدايم الغير الضروري.

اللمحة الثانية: هي انا إذا قلنا: كل ج ب، فله اعتبارات في الوضع وأخرى في الحمل. أما التي في الوضع

فيشترك فيها جميع القضايا المحصورة بأصنافها، وهي أن كل ج ليس معناه الجيم الكلي أو كليته، فقد يحمل عليه ما ليس كليته ولا كل الجيم أي جميعه، بل معناه كل واحد واحد مما يوصف بجيم كان في الذهن أو في العين دام له الجيمية أو لم يدم. وليس مأخوذاً على أنه من حيث هو (ج)، وإلا ما أمكن أن يقال كل متحرك يمكن فرض سكونه. ولا يشترط لا دوام الجيمية، بل كيف اتفق بعد أن يكون موصوفا بالجيمية بالفعل. وأما في الحمل فنقول في الضرورية إنه ب لا ما دام ج ، بل أعم منه، وان لم يكن ج فهو بالضرورة ب وفي الممكنة بالامكان، وكذا بحسب كل قضية. وإذا لم تعين جهة أصلاً فهي مطلقة عامة لا تقتضي من الجهات شيئاً معيناً من حيث أنها قضية، وإلا ما صح اقتران غيرها بها، بل نسبتها إلى الجميع سواء ، تطرد في جميع المواد، ويمكن قلبها من الإيجاب الى السلب كقولنا: كل فرس نايم، لا شيء من الفرس بنايم. فإن هذين لذاتيهما لا يقتضيان الدوام واللا دوام. والضروريات الأربع إذا حذفت خصوصياتها فقيل: كل ج ب لا دايما بل بحال ما، فهي المطلقة الوجودية، ويتأتى قلب سالبتها إلى موجبتها. والحمل المطلق الأصلي غير الحمل الوقتي، وهو ما يتخصص بالوقوع في الأعيان. فلو عدم غير الإنسان

من الحيوان وقتا ما صح كل حيوان إنسان أي مما في العين في هذا الوقت. وفي الحمل المطلق لا يتصور فإن ههنا حيوانات معقولة هي بالضرورة ليست بإنسان. ولما كان الممكن العام يتناول الواقع بالفعل وما لم يقع أصلاً من غير الممتنع، فلا علينا أن نقول: كل ج ب مطلقا إذا لم يتصف الجيم بالبائية أبداً وبشيء منه. فالممكن العام أهم من المطلق ومن جميع القضايا. والممكن الخاص أعم من الوجودية ومن المطلق العام من حيث أن الممكن الحقيقي قد يتناول ما لا يقع أصلاً. والمطلق أعم منه من جهة صحته على مادة الضرورة وغيرها. وسالب كل جهة وهو ما يدخل السلب على الجهة غير السالبة الموصوفة بالجهة، وهي ما يدخل الجهة على السلب واعتبر بالمواد.

اللمحة الثالثة: والتناقض هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يقتضي صدق أحديهما لذاته كذب الأخرى، وكذب أحديهما لذاته صدق الأخرى. ففي الشخصية لا ينبغي أن تختلف القضيتان فيما وراء الإيجاب والسلب مما يختلف به حال الحمل، فيحفظ فيهما اتحاد الموضوع، والمحمول، والربط، والإضافة، والزمان، والمكان، والجزء، والكل، والقوة، والفعل، والشرايط. وينبغي أن يحفظ مثل هذا في جميع القضايا. وفي المحصورات زيادة شرط، وهو أن تختلف القضيتان في

الكمية، وهو الكلية والجزئية، كما اختلفتا في الكيفية، وهو الإيجاب والسلب، وإلا فالكليتان تكذبان في مادة الإمكان. والقضايا التي موضوعها أعم من محمولها تكذبان معاً، والجزئيان تصدقان معاً. فإذا كذب لا شيء من ج ب، إن كان يصدق كل ج ب فيصدق بعض ج ب دون العكس، فالجزئية في الحالتين صادقة. فنقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة، ونقيض الكلية السالبة الجزئية الموجبة. والمطلقة العامة الموجبة لا يكون نقيضها السالبة المطلقة إذ لا وقت معين في المطلقة، ولا شرط بالدوام وغيره، فيجوز صدق السالبة والموجبة معاً. فنقيض المطلقة العامة الموجبة لا يكون إلا ما يدوم سلبه، وإلا قد يصدق السلب الغير الدايم مع الإيجاب المطلق. فنقيض المطلقة الدايمة العامة التي تشمل الضرورية وغير الضرورية. فإن أحديهما قد تكذب مع المطلقة في مادة الأخرى. فبالإطلاق كل ج ب يناقضه دايماً ليس بعض، وبالإطلاق لا شيء دايماً بعض، وهكذا في الباقي. ونقيض بالوجود كل ج ب ليس بالوجود كل ج ب، وتبقى الدايمة التي تعم الضرورية وغيرها في البعض إيجاباً وسلباً. فإن شئت تورد في نقيض القضية المذكورة، أما دايماً بعض ج ب أو دايماً ليس بعض ج ب بالدوام المطلق. وقد أغناك هذا عن تعديد أقسام كثيرة كما أشرنا إليه في (التلويحات اللوحية والعرشية).

كيف، وهذا الإيجاب هو في حال ما لا دايماً فإما أن يكذب كقولنا في حال ما فيصدق السلب الدايم، أو كقولنا لا دايماً فيصدق الإيجاب الدايم، وكذا في غيره. وإذا قلت: بالوجود بعض ج ب، فنقيضه ليس بالوجود شيء من ج ب، بل إما دايماً كل أولا شيء وعلى هذا في الجميع.

اللمحة الرابعة: في تلازم ذوات الجهات وتناقضها. ونجعل لذلك لوحاً وذوات الجهات منها متلازمات تتعاكس ومنها لا تتعاكس. وهذه صورة اللوح.

متلازمات متعاكسات

متقابلات	
بالضرورة أن يكون	ليس بالضرورة أن يكون
ليس بممكن العامي أن لا يكون	ممكن العامي أن لا يكون
ممتنع أن لا يكون	ليس بممتنع أن لا يكون
واجب أن لا يكون	ليس بواجب أن لا يكون
ليس بمممكن العامي أن يكون	ممكن أن يكون العام
ممتنع أن يكون	ليس بممتنع أن يكون
ليس بممكن أن يكون الخاصي	ممكن أن يكون الخاصي
ليس بممكن أن أن لا يكون الخاصي	ممكن أن لا يكون الخاصي

متلازمات متعاكسات

هذان تلزمان الستة التي في جهتيهما دون العكس

هذان تلزمهما الستة التي في جهتيهما دون العكس

فكل قضية سطرنا نقايضها محاذية لها. فليؤخذ نقيض الكلية جزئية، ولازم النقيض يقوم مقامه. واعلم أنك إذا حكمت على البعض بجهة لا يلزم أن يكون البعض الآخر موافقاً له فيها ولا مخالفاً.

اللمحة الخامسة: في العكس وهو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب. فالسالبة الضرورية تنعكس سالبة ضرورية. فإذا قلنا: بالضرورة لا شيء من ج ب، فينعكس بالضرورة لا شيء من ب ج، والا يمكن أن يكون بعض ب ج بالامكان العام، فإنه لازم نقيضه فيفرض موجوداً. قلنا ان نجد شيئاً معيناً هو ب وج، فليكن د، فدال هو البعض من ب الذي هو ج والبعض من ج الذي هو ب، فصار بعض ج ب.

وقد قلنا: بالضرورة لا شيء من ج ب، فهذا المحال لزم من كذب لا شيء من ب ج، ولم يلزم من فرض الممكن، وما يؤدي إلى المحال. والسوالب الممكنة الخاصة والعامة والمطلقة لا عكس لها. فقد يكون للشيء موضوع عام لا يعرض إلا له، فيسلب هو عن الموضوع بالامكان أو الاطلاق، ولا يتأتى سلب الموضوع عنه كقولك: لا شيء من الحيوان ذي الرية بالامكان أو الاطلاق متنفس،

ولا بمثل أن تقول: ولا شيء من المتنفس بالحيوان ذي الرية. والبيان السابق يبتنى على التناقض، والمطلقات لا نقيض لها من جنسها، والسوالب الجزئية لا عكس لها أصلاً، فقد يكون عام يسلب الخاص عن بعضه، ولا يسلب هو عن بعض الخاص. فنقول: بالضرورة: ليس بعض الحيوان إنساناً وليس بعض الحيوان ماشياً بالامكان، ولا يتأتى أن تعكسها أصلاً. والموجبة الكلية لا تنعكس موجبة كلية، فربما يكون المحمول أعم، بل هي والجزئية تنعكسان موجبتين جزئيتين. فإنك إذا قلت: كل ج ب أو بعضه للك أن تجد شيئاً معيناً هو ج وب، فليكن د فإذا كان ج ب فشيء من ب ج، فإذا لم يطرد الكل فيطرد البعض البتة.

والموجبات على أي جهة كانت تنعكس ممكنة عامة، فإن الضرورية قد تنعكس ضرورية كالإنسان مع الناطق، وقد تنعكس غير ضرورية كقولك: كل كاتب إنسان بالضرورة، فليست الكتابة ضرورية للإنسان كما كان الإنسان هو ضروري لها. والغير الضروري قد ينعكس ضرورياً كما سبق من الكتابة مع الإنسان، وقد ينعكس غير ضروري كالكتابة مع الضحك. والذي يشمل المواد كلها الامكان العام. فإذ قلنا: كل ج ب على أي جهة كان فيصح عكسه، ممكن أن يكون بعض ب ج، وإلا

فبالضرورة لا شيء من ب ج، فبالضرورة لا شيء من ج ب، وكان كل أو بعض ج ب، هذا محال.

والممكنة الخاصة لما كان عكسها بالامكان العام، انحسم باب قلب سالبتها إلى الموجبة وإثبات عكسها، ثم قلب العكس إلى السلب لتكون السالبة منعكسة. فإن الإمكان العام لا ينقلب موجبة فيصل إلى سالبه. وفي مثل قولك: لا شيء من الحائط في الوتد، لم ينقل الموضوع والمحمول بكليتهما في العكس ليأتي لا شيء من الوتد في الحائط، وهو كذب، بل الصحيح من عكسه أنه لا شيء مما هو في الوتد حائط، وتناقض الشرطيات وعكسها على ما ذكرنا في الحمليات.

المورد الخامس في التركيب الثاني للحجج وفيه لمحات

اللمحة الأولى: هي أن الحجة أصنافها متعددة. ونؤخر ما وراء القياس إلى ما بعد. والقياس هو العمدة، وهو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر. والتأليف بين القضايا ميز القياس عن القضية الواحدة الموجبة لصدق عكسها، وبطلان نقيضها. والقضية إذا صارت جزء القياس سميت مقدمة، وأجزاؤها الذاتية لا كالسور، والجهة الباقية، أي الأجزاء، بعد التحليل إلى الأفراد لا كالرابطة المنتفية عند التحليل، تسمى حدوداً. فقولنا: كل ج ب، وكل ب ا مقدمتان، وج وب وا حدود، والمجموع قياس، واللازم وهو كل ج ا نتيجة. وليس من شرط صحة القياس أن يكون مسلم القضايا، بل أن يكون على تقدير التسليم موجباً لذاته تصديقاً آخر.

ومن خاصية صحة الصورة أنها توجب عند التسليم تصديقاً آخر بخلاف صحة المادة. والقياس إما اقتراني، وهو الذي لم يذكر فيه أحد طرفي نقيض النتيجة بالفعل كما

سبق مثاله، ومنه استثنائي، وهو الذي يذكر فيه أحد طرفي نقيض النتيجة. وسنأتي على كل واحد منهما. والاقتراني قد يتركب من بسايط القضايا الثلاث، ومن خلط بعضها مع بعض. ويوجد في الاقتراني حد مكرر تشترك فيه المقدمتان ويسمى الحد الأوسط وينحذف في النتيجة. ولكل منهما حد يخصه ويسميان الطرفين. فما يصير موضوع النتيجة ونحوه يسمى الأصغر، والمقدمة التي هو فيها صغرى، والصاير محمول النتيجة ونحوه يسمى الأكبر، والمقدمة التي هو فيها كبرى، وتأليفهما يسمى الاقتران. وكيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين يسمى شكلاً، والناتج من الاقترانات هو قياس. والحد الأوسط، إما أن يكون محمول الصغرى وموضوع الكبرى، ويسمى الشكل الأول لظهوره في نفسه ويتبين به غيره، وهو الأشرف لانتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربع، وإما موضوع الصغرى ومحمول الكبرى، وهو بعيد عن الطبع لا يتفطن لقياسيته إلا بصعوبة وكلف، واما محمولهما جميعاً، وهو الثاني، أو موضوعهما جميعاً، وهو الثالث ويكاد الطبع يتفطن لقياسيتهما دون حاجة إلى بيان على ما سنذكره.

واشترك الثلاثة في أن لا نتيجة فيها عن الجزئيتين، ولا عن سالبتين ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى، إلا في

سوالب هي في حكم الموجبات. وان النتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكيف والكم، وما استثنى من الكيف، فإنما هي سوالب هي في حكم الموجبات، فلا حاجة إلى الاستثناء.

الشكل الأول، وهو الذي يكون الحد الأوسط محمول الصغرى وموضوع الكبرى. وشرطه أن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية، ولولاهما ما لزم دخول الأصغر في الأوسط ليتعدى الأكبر إليه، فانحصرت أضربه في أربعة، وكانت بحسب وجوه تركيب المحصورات الأربع في الصغرى مع الأربع في الكبرى كل مع كل ستة عشر. فبحسب الشرطين انحذفت اثنا عشر. فالشخصيات والمهملات لا تورد في العلوم، لأن الشخصي لا يبحث عنه فيها، والاهمال يغلط. الضرب الأول من كليتين موجبتين ينتج كلياً موجباً مثاله: كل ج ب، وكل ب ا، فكل ج ا. الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله: كل ج ب، ولا شيء من ب ا، ينتج لا شيء من ج ا. الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثاله: بعض ج ب، وكل ب ا، فبعض ج ا. الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله: بعض ج ب، ولا شيء من ب ا، ينتج ليس بعض ج ا. واعلم أن الأصغر لما كان

داخلاً تحت الأوسط في المقول على الكل بشرايطه، فالحكم على الأوسط حكم على الأصغر على أي جهة كان. فالنتيجة في الكل تابعة للكبرى في الجهة، حتى في قولنا: بالامكان كل ج ب، وبالضرورة كل ب ا، ينتج بالضرورة كل ج ا. فإن الألف غير مقول على الموصوفات بباء ما دامت ب، حتى لو زالت البائية زال الاتصاف بالألفية، فإن ذلك ينافي الضرورة على ما دريت. فإذا فرض صيرورة الجيم باء، فيتعدى إليه الألفية بالضرورة وإن لم يكن باء فتبين أن لا مدخل للبائية الممكنة في كون الألفية ضرورية لجيم، بل ذلك لذاتها.

فإن ما يلحق يتوسط الممكن يكون ممكناً، وقد استثني عن متابعة النتيجة للكبرى ما إذا كانت الكبرى على بعض جهات غير معتبرة، مثل ما إذا كانت الصغرى بالامكان، والكبرى لا دايما، بل ما دام ب، فإن الألفية متوقفة على البائية الممكنة لجيم. ويجوز أن لا تقع البائية فتكون الألفية بالامكان لجيم، أو كانت الصغرى ضرورية والكبرى ما دام ب مطلقاً، فالنتيجة ضرورية، لأن ج يدوم ب فيدوم ا بالضرورة، ولا نطول بها هذا المختصر إذ لا اعتبار لذلك ولا فائدة، وقد ذكرناه مفصلاً في قوانين الحقائق. الشكل الثاني، وهو ما يكون الحد الأوسط فيه محمول الطرفين. وشرطه كلية الكبرى، واختلاف المقدمتين في الايجاب

والسلب أو ما يقوم مقامه. فإن المتفقين قد يثبت عليهما شيء أو يسلب عنهما، أو يثبت على أحدهما ما يسلب عن الآخر، وليس إلا الايجاب. وهكذا يفعل في المختلفات. وليس إلا السلب وخاصيته أنه لا ينتج غير السالب، وقراينه أربع. الضرب الأول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله: كل ج ب، ولا شيء من ا ب، يتبين بعكس الكبرى فيصير ثاني الأول ناتجاً لاشيء من ج ا أو يبين بالخلف فيقال: إن لم يصح لا شيء من ج ا، فبعض ج ا، وكان لا شيء من ا ب، ينتج ليس بعض ج ب، وكان كل ج ب، هذا خلف.

وفي جميع الأضرب ههنا يقرن في الخلف نقيض النتيجة بكبرى القياس، وهي كبرى بحالها. الضرب الثاني من كليتين والصغرى السالبة ينتج كلية سالبة تعكس الصغرى وتجعل كبرى وتستنتج وتعكس النتيجة ليرجع الرأسان كل إلى مكانهما، فإنا غيرنا هما بعكس ترتيب القياس. الضرب الثالث من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى، ينتج سالبة جزئية يتبين بعكس الكبرى فيصير رابع الأول، أو يتبين بالخلف كما بين. الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى لا تنعكس الأولى وتنعكس الثانية جزئية، ولا إنتاج للجزئيتين فيبين بالخلف. وكان

القياس مثلاً : ليس بعض ج ب، وكل ا ب، ينتج ليس بعض ج ا، وإلا كل ج ا، وكان كل اب، فكل ج ب، وكان ليس بعض ج ب، هذا محال، أو يبين بالإفتراض. فليكن البعض من ج الذي ليس بب د، فلا شيء من دب، وكان كل ا ب، ينتج من ثاني الثاني لا شيء من د ا. ثم نقول : بعض ج د، ولا شيء من د ا، فليس بعض ج ا. واعلم أنه لا نتيجة في هذا الشكل عن مطلقتين بالاعتبارين، ولا عن ممكنتين، ولا عن خلط، سواء تغيرت الكيفية أو ما تغيرت. فإنك قد تثبت وجودياً لنوعين مختلفين عليهما، كالتنفس على الانسان والفرس على الجهات، أو تثبت على واحد وتنفي عن الآخر، أو تسلب عنهما جميعاً وليس إلا السلب، أو تأخذ التنفس مع المتفقين كالانسان والناطق، وتفعل على الاعتبارات المذكورة على الجهات وليس إلا الإيجاب، وإذ لا لزوم لسلب ولا إيجاب فلا نتيجة. وأما المختلطات مع الضرورية ففيها ضابط، وهو أنه إذا اختلفت جهتاالمقدمتين موجبتين بحيث لا تعم إحدى الجهتين الأخرى، سواء كانت المقدمتان موجبتين أو سالبتين أو مختلفتين في الكيف، فالنتيجة ضرورية السلب مثل ما إذا كان كل ج ب بالضرورة وبالامكان كل ا ب الخاصي أو بالوجود، علم أن طبيعتي ج و ب متباينتان إذا لو دخل الألف في الجيم، ولو بالامكان، صار كل ج ب

كبراه وهي ضرورية على الشكل الأول، فينتج ضرورية فكان الباء على الألف أيضاً ضرورياً.

فما كان بالامكان ولو دخل الجيم في الألف لتعدى الباء إليه بالامكان. فما كان بالضرورة فإذا لم يتصور دخول أحدهما في الآخر، فالنتيجة ضرورية السلب. وهكذا إذا كان إحدى المقدمتين جزئية على الاعتبارات الثلاثة للكيفية. وأيضاً إذا كان إحدى المقدمتين ضرورية، والأخرى على جهة يعم الضرورة وغيرها كإمكان العام، أو الأطلاق العام، واختلفت الكيفية، فالنتيجة ضرورية السلب لما قلنا. وإذ لا نتيجة في هذا الشكل عن المطلقات وحال المختلطات، كما ذكرنا، فلا حاجة كثيرة إلى عكوس وكلف. الشكل الثالث وهو ما يكون الحد الأوسط فيه موضوع الطرفين. وشرطه أن تكون الصغرى موجبة وإحدى المقدمتين كلية أيهما كانت. وخاصيته أنه لا ينتج غير الجزئي. وقراينه ستة. الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج جزئياً موجباً مثاله : كل ب ج، وكل ب ا تعكس الصغرى، فيصير بعض ج ب، وتضم إلى الكبرى، فينتج من ثالث الأول بعض ج ا، أو يتبين بالخلف. فيقال: إن لم يصح بعض ج ا، يصح لا شيء من ج ا، ويقرن بصغرى القياس مجعولاً كبراه، وهكذا في جميع ضروب هذا الشكل ينتج: لا شيء من ب ا، وكان

كل ب ا، هذا خلف. وما يتبين بعكس الصغرى أربعة أضرب هذا والثاني، من كليتين والكبرى سالبة، والثالث، وهو من موجبتين والصغرى جزئية، والسادس، وهو من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى. ففي جميع هذه الأربعة، إذا انعكست الصغرى، رجع القياس إلى الشكل الأول وبقيت الكبرى على جهتها فتتبعها النتيجة لما عرفت من حال الشكل الأول. ففي جميع هذه الأربعة النتيجة بين أنها تابعة للكبرى وبين أن في الجميع كذا. والضرب الرابع، من موجبتين والكبرى جزئية لا تعكس الصغرى إذ لا قياس عن جزئيتين، بل تعكس الكبرى وتجعل صغرى وتستنتج وتعكس النتيجة أو تبين بالخلف، كما سبق، أو بالافتراض.

وصورة القياس كل ب ج، وبعض ب ا، فتفرض البعض من ب الذي هو ا انه د، فصار كل د ا. فنقول: كل د ب، وكل ب ج، فكل د ج. ثم كل د ج وكل د ا، فهو من أول الثالث ينتج بعض ج ا. وكل د ا جهته جهة الكبرى وهو كبرى هذا القياس فتتبعها النتيجة. الضرب الخامس، من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى، لا تنعكس السالبة. والصغرى إن عكست كانت القرينة عن جزئيتين فتبين بالخلف، كما قلنا، أو بالافتراض. فنفرض البعض من ب الذي ليس ا في الكبرى انه د، فيصير لا

شيء من د ا، وكل د ب، ويقرن بصغرى القياس، وهو كل ب ج فينتج كل د ج، ولا شيء من د ا، فليس بعض ج ا. والعبرة كقولنا: لا شيء من د ا لكبرويته، وجهته بعينها جهة كبرى القياس.

واعلم أن الشكل الأول شارك الثاني في اشتراط كلية الكبرى، وإنتاج الكلية، وشارك الثالث في اشتراط إيجاب الصغرى وإنتاج الموجبة، وهو فارق الشكلين في إنتاج المطالب الأربعة والتبين بنفسه، وفارق الثاني الشكلين في اشتراط اختلاف كيفية المقدمتين وإنتاج الموجبتين للسالب والنتايج من السالبتين، كما ذكرنا. وفارق الثالث الشكلين في جواز جزئية كبراه.

اللمحة الثانية: هي أن الشرطيات منها اقترانيات. فالمتصلات قد يتألف منها مقدمتان على نسق الحمليات يشترك في تال لهما، أو مقدم لهما، أو تالي احديهما، ومقدم الأخرى، والشرايط والاستنتاج على ما مضى، والمنفصلات أيضاً، والقريب من الطبع كقولك: هذا العدد إما فرد أو زوج، وكل زوج إما زوج الزوج أو زوج الفرد أو زوج الزوج والفرد جميعاً فينحذف الأوسط، وينتج إما أن يكون هذا العدد فرداً، أو زوج الزوج أو الفرد أو زوجهما وأمر الشروط على ما قلنا.

وقد يتركب من متصلة مع حملية. والقريب من الطبع ما تكون الشركة في التالي، والحملية كبرى فيحصل نتيجة مقدمها مقدم القياس، وتاليها نتيجة تأليف التالي والحملية كقولك: إن كان ج ب، فكل ه د، وكل د ا، ينتج إن كان ج ب، فكل ه ا. وقد يكون القياس من حملية ومنفصلة، والمنفصلة كبرى كقولك: الأربعة عدد، وكل عدد إما زوج وإما فرد، فينتج الأربعة إما زوج وإما فرد. وقد تكون المنفصلة صغرى والحمليات كبرى تشترك في محمول واحد ويسمى الاستقراء التام كقولك: كل متحرك إما حيوان، وإما نبات، وإما جماد، وكل حيوان جسم، وكل نبات جسم، وكل جماد جسم، ينتج كل متحرك جسم. ولا ينبغي أن ينحذف من هذه القياسات غير الجزء المكرر.

اللمحة الثالثة: في الاستثنائيات، والاستثناء رفع أو وضع لبعض أجزاء الشرطية لرفع أو لوضع للآخر. والاستثنائي يتركب في الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية. والمتصلات يستثنى فيها عين المقدم فينتج عين التالي، أو نقيض التالي لنقيض المقدم، ولا يستثنى عين

التالي لعين المقدم، ولا نقيض المقدم لنقيض التالي. فإن التالي ربما كان أعم من المقدم، ويلزم من رفع الأعم رفع الأخص ولا عكس، ويلزم من وضع الأخص وضع الأعم ولا عكس. وفي محل المساواة يصح الاستثناء على الطريق الأربعة، ولكن ذلك لخصوص المادة، والصور الفاسدة قد تصح في بعض المواضع. وفي المنفصلة يستثنى عين جزء، فينتج نقيض الباقي أو البواقي، ويستثنى نقيض ما يتفق فينتج عين ما بقي إن كان واحداً أو منفصلة في البواقي، وفي مانعة الجمع فقط، يستثنى العين للنقيض لا غير، وفي مانعة الخلو فقط النقيض للعين لا غير.

المورد السادس في قياس الخلف وبعض تصرفات في القياسات وفيه لمحات

اللمحة الأولى: هي أنه لا قياس من أقل من مقدمتين: فإن المقدمة إن ناسبت كلية النتيجة فهي شرطية تستثني بقضية أخرى، وإن ناسبت جزء النتيجة، فلا بد مما يناسب جزءها الآخر، وهي مقدمة أخرى. ولا قياس من أكثر من مقدمتين فإن النتيجة لها طرفان ولا بد لكل من المقدمتين من مناسبة طرف، فإذا ناسبتاها بهما فلا مدخل للثالث. بل توجد مقدمات كثيرة لقياسات متعددة سابقة إلى قياس واحد لمطلوب واحد، ويسمى قياساً مركبا. وقد تطوى النتايج فيه ويسمى مركباً مفصولاً، وقد لا تطوى فتذكر قضايا هي نتائج تارة ومقدمات أخرى حتى تنتهي إلى المطلوب ويسمى مركباً موصولاً. فإن مقدمتي القياس إذا لم تكونا بينتين يحتاج إلى إثباتهما كالنتيجة.

اللمحة الثانية: هي أن الخلف قياس يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه. ويتركب من قياسين: اقتراني

واستثنائي مثاله: إن لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب، فكل ج ب، ويقرن به كل ب ا على أنها مقدمة بينه أو بينت، فينتج: إن لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب، فكل ج ا، ويستثنى نقيض التالي وهو ليس كل ج ا، فينتج نقيض المقدم وهو أنه ليس لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب، بل يصدق. وقياس الخلف يرد إلى المستقيم بأخذ نقيض النتيجة المحالة وإقرانها بالصادقة على ما يتفق من الأشكال، فينتج المطلوب.

واعلم أن جميع الاقترانيات، إذا أخذت نقيض النتيجة أو ضدها، وقرنت بإحدى المقدمتين، أنتجتا نقيض المقدمة الأخرى أو ضدها على أي شكل يتفق، ويسمى عكس القياس، ويستعمل في الجدل احتيالاً لمنع القياس.

اللمحة الثالثة: هي أن قياس الدور هو أخذ النتيجة مع عكس إحدى مقدمتيها لتنتج الأخرى، فتكون النتيجة نتجت ناتجها، ويستعمل جدلاً لمنع القياس. وإنما يمكن في موضع تتعاكس الحدود لتنحفظ الكمية مثاله: كل إنسان متعجب وكل متعجب ضاحك، فينتج كل إنسان ضاحك، فعند الدور تقرن النتيجة بالصغرى المعكوسة باقية على الصغروية نتجت الكبرى أو تقرن بالكبرى المعكوسة باقية كبرى نتجت الصغرى.

اللمحة الرابعة: هي أنك إذا أردت أن تكتسب المقدمات، فانظر إلى جزئي النتيجة واطلب ما يحمل على كل واحد وما يحمل عليه كل واحد من الذاتيات والعرضيات، وذاتيات الذاتيات وعرضياتها، وعرضيات العرضيات وذاتياتها. فإن وجدت ما يحمل على أحدهما ويوضع للآخر، أو ما يحمل عليهما أو يوضع لهما على حسب مطلبك، صح قياسك من الأشكال الثلاثة.

ولا تورد الحجج في الكتب على نظم القياسات التامة. فلينظر في الحجة انها هل تشتمل على كل النتيجة فتكون استثنائية أو على جزئيها، فيطلب ما يناسب الجزء الآخر، ويوصل بين المقدمات المتبددة، ويبدل اللفظ المركب بالمفرد لئلا يغلط. وربما أخذ المعدول فظن أنه سالب وغلط فيه كقولك: الاثنان لا فرد وكل لا فرد فهو زوج ينتج أن الاثنين زوج، والمقدمتان موجبتان.

اللمحة الخامسة: هي أن القياس الناتج لقضية بالذات ينتج بالعرض بطلان نقيضها وصحة عكسها، وما يدخل في الأصغر، وما يستوي مع الأصغر في نسبة الأكبر. وإنا إذا قلنا: كل قياس صادق المقدمات ينتج نتيجة صادقة هو قضية كلية موجبة، وهي لا تنعكس كلية.

المورد السابع في أصناف ما يحتج به

من جملة ما يحتج به الاستقراء، وهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته كحكمك أن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل، استقراء بما شاهدت من الحيوانات، وهو غير مفيد لليقين، فربما يكون حكم ما لم يستقر بخلاف ما استقري كالتمساح في المثال السابق. ومن ذلك التمثيل، وهو الحكم على شيء بما وجد في شيء آخر يشاركه في معنى جامع، ويسمى الملحق فرعاً والملحق به أصلاً.

ثم يثبتون عليه الجامع بأمرين، أحدهما ما سموه الطرد والعكس، وهو يلازم ذلك المعنى والحكم في جميع المواضع وحاصله يرجع إلى الاستقراء وان أثبتوا التلازم بينهما اقتضاء لماهيتيهما، فلا حاجة إلى الأصل. والثاني ما سموه السبر والتقسيم، وهو أن العلة في الأصل إما أن تكون ج أو ب أو د. ثم يثبتون أن العلة لم تكن ج ولا ب لتخلف الحكم عنهما في صورة ا فتعين، وان الحكم وجد في موضع كذا مع الجيمية فحسب وهو المناط وذلك ضعيف،

فإنه يجوز أن يكون الحكم في الأصل لخصوصية ماهيته لا غير. ثم أنهم يحتاجون إلى حصر الصفات فيما يذكرون، وكل عدد راموا الحصر فيه يناقشهم الخصم لجواز وجود صفة هي العلة وقد شذت عن الحصر، ولا يكفيهم أن يقولوا لو كانت صفة أخرى لعثرنا عليها إذ من المحال أن يقابلنا فيل مع سلامة البصر ولا نراه، لأن الصفة التي قد لا تهجم عليها إلا بعد أبحاث طويلة ليست كالفيل المحسوس، ثم إن سلم لهم ذلك فيقال يجوز أن يكون العلة المجموع أو كل اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة.

وهكذا كل رتبة من العدد فتحتاج إلى نفي علية رتبة رتبة من العدد. ووجود الجيمية في موضع آخر دون الصفات الأخرى مع الحكم لا يغنيهم، فإن الجيمية يجوز أن تكون في موضع علة لهذا الحكم مع صفات هي أجزاء العلة المجموعة، وفي هذا الموضع مع أجزاء أخرى تكون أيضاً علة له. فهي إن اجتمعت مع هذه الصفات جزء العلة، وكذا ان اجتمعت مع تلك الصفات، ويجوز أن يكون المطلق حكم علل ولا ينقطع عنهم هذا الكلام. ثم إن سلم لهم الجيمية علة يجوز انقسامها إلى قسمين لا يلازم الحكم إلا لأحد القسمين ولم يكن ملاقياً لمحل النزاع، ولا يمكنهم التقصي عن هذه الأشكالات.

ومن جملة ما ذكرنا قياس الفراسة، وهو قياس الأوسط فيه هيئة بدنية موجودة في الإنسان وحيوان غيره يستدل بها على خلف للزومهما المزاج واحد، فيستدل بوجود أحد المعلولين على الآخر كعرض الأعالي الموجود في الإنسان والأسد يستدل به على وجود الخلق الذي للأسد وهو الشجاعة في الإنسان ، فإن كانت الهيئة مما تطرد في حيوانات فإنما يستدل بها على خلق مطرد.

منها الواجب قبولها ومنها الأوليات، وهي التي يحكم بها عقل الإنسان لذاته دون حاجة إلى وساطة، ولا يكون التصديق بها متوقفاً إلا على التصور. فإذا حصل التصور يحكم دون بيان زايد كحكمك: أن الكل أعظم من الجزء: ومنها المشاهدات، وهي قضايا يحكم بها العقل باعتبار مشاهدة من القوى الظاهرة أو الباطنة كحكمك: أن النار حارة وأن لك غضباً وجوعاً، ومنها المجربات، وهي قضايا يحكم بها العقل لتكرر مشاهدات موجبة لليقين تأمن فيها النفس عن الاتفاق، وربما تنضم إليه أحوال الهيئة: ومنها الحدسيات، وهي قضايا يحكم بها الحدس* الإنساني حكمًا تذعن النفس له كمن رأى بنياناً على كمال هيئة فحكم بأنه ما بناه إلا عالم بالبناء، ولا يشترط فيه التكرر؛ ومنها المتواترات، وهي قضايا يحكم بها العقل يقيناً لكثرة الشهادات ويكون الشيء ممكناً في نفسه، وتأمن النفس عن التواطؤ. واليقين هو القاضي بتكامل

الشهادات وأخطأ من حصر مبلغ الشهادات في عدد. فكم من قضية حصل بها اليقين من عدد نزر، وكم من قضية يشهد بها عدد أكثر منه ولم يحصل اليقين. وقد حكمنا يقيناً بوجود مكة، ولم نعلم أنه من أين حصل هذا اليقين

وتواترك وحدسك وتجربتك ليست بحجة على غيرك؛ ومنها المشهورات، وهي القضايا التي مبدأ الحكم فيها عموم الاعتراف بها كقولهم: إن الظلم قبيح، ولو خلي الانسان وقواه دون انفعالات وملكات لم يحكم بها بخلاف الأوليات، والأولي مشهور ولا ينعكس.

ومن المشهورات ما يمكن إثباتها بالبرهان ومنها باطلة. ولكل أمة وصنف مشهورات بحسبهم؛ ومنها الوهميات الصرفة، وهي قضايا يحكم بها الوهم الانساني في أمور لا تتعلق بالمحسوسات وكثير مما يتعلق بها ولا يحس، مثالها اعتقاد المعتقد أن كل موجود ذو جهة وأن العالم وراءه فضاء لا يتناهى.

والوهم تابع للحس فينكر ما لا يؤدي إليه الحس. ومن علاماتها أن الوهم يساعد المقدمات الناتجة وينكص عن النتيجة. وأما حكمه في المحسوسات فواجب قبوله؛ ومنها المقبولات، وهي قضايا أخذت ممن يحسن به الظن، ومنها التقريريات، وهي قضايا تؤخذ من الخصم ليبتنى

عليها الكلام، أو التي توضع في مبادىء العلوم من علم آخر، فإن أخذها المتعلم مع طيبة نفس تسمى أصولا موضوعة، وإلا فمصادرات، ومنها المظنونات، وهي التي مبدأ الحكم بها ظن النفس. والظن هو الحكم بأن الشيء كذا مع الشعور بأنه يمكن أن لا يكون كذا مثالها قول القايل: إن فلانا يطوف بالليل فهو سارق؛ ومن المظنونات ما يؤثر بحسب بادي الرأي وعند التعقب لم يبق تأثيرها كقول القائل: أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً؛ ومنها المشبهات، وهي قضايا إنما يقع التصديق بها لمشابهتها لقضايا غيرها على حسب تصديق المشبه به، والتشبيه قد يكون في اللفظ، وقد يكون في المعنى وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

ومنها المخيلات، وهي قضايا تؤثر في النفس بقبض أو بسط أو غيرهما لا من جهة التصديق كقول القائل: إن العسل مرة قيئت فتنفر عنها النفس، وأكثر الناس يسول لهم الأمور بها فيقدمون أو يقبح بها فيتركون. وليس من شرطها الصدق والكذب بل التخييل والتأثير، ويروجها وزن الشعر.

ومنها تتركب القياسات الشعرية كما يتركب الجدلي من المشهورات والتقريريات وشيء من المقبولات. ويتركب

الخطابي من المقبولات والمظنونات وهذه ينفع بعضها لإقناع من لا يرتقي إلى البرهان على رتبته. فالخطابي للناقص، والجدلي للمتوسط أو لدفع ذي شغب لن يستأهل للبرهان، وبعضها للتحريض والتنفير في أمور دنيوية أو دينية، والمغالطي من المشبهات وفايدته الاجتناب والامتحان وتبكيت المموه بالعلم. والبرهان يؤلف من المقدمات الواجب قبولها ويستنتج المبرهن من الضروريات ضرورية، ومن الممكنات الواجب قبول إمكانها ممكنة.

المورد التاسع في البرهان وفيه لمحات

اللمحة الأولى: هي أن من المطالب تصورية وأخرى تصديقية. فمنها مطلب «هل» فيقال: هل الشيء موجود، ويسمى حينئذ هل البسيط، أو هل هو بحال كذا، ويسمى مع ما وراء الوجود هل المركب، وجوابه في الجملة أحد طرفي النقيض. ومنها «ما» ويطلب به مفهوم الاسم أو حقيقته إذا حقق الوجود، فإن المفهوم وإن كان معقولاً دون الوجود لا يسمى حقيقة إلا عنده. وطالبة المفهوم تتقدم على هل البسيط وطالبة الحقيقة تتأخر عنه. ومنها «أي» ويطلب به تمييز الشيء عن غيره. ومنها «لم» ويطلب به علة الشيء في نفسه أو علة التصديق. وهذه هي أمهات المطالب وإن كانت مطالب غيرها مثل «كيف» و- «كم» و- «متى» وقد يستغنى عنها «بأي»

اللمحة الثانية: في أقسام البرهان والبرهان هو قياس مؤلف من مقدمات واجبة القبول، والحد الأوسط في البرهان إما أن يعطي اللمية في نفس الأمر والتصديق

أيضاً، ويسمى برهان لم كقولك: هذا الخشب اشتعل فيه النار، وكل ما اشتعل فيه النار محترق، فهذا الخشب محترق.

وإما أن يعطي اللمية في التصديق فحسب دون لمية نفس الأمر ويسمى برهان ان. وقد يكون الأوسط معلول نسبة الأكبر إلى الأصغر كما إذا جعلت الأوسط في القياس السابق المحترق، والأكبر اشتعال النار. وقد يكون ليس أحدهما علة للآخر كقولك: كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب. ويشترط في برهان لم أن يكون الأوسط علة النسبة لا علة الأكبر.

اللمحة الثالثة: هي أن أجزاء العلوم موضوعات ومبادىء ومسائل . فموضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية كالعدد للحساب والمقدار للهندسة. ونعني بالذاتي ههنا مايلحق الموضوع من ذاته أو لذاتي له كالفطوسة للأنف، والمساواة للكم، فكل ما يلحق الشيء باعتبار أمر أخص كالضحك بالحيوان، أو أعم خارج كالتحريك بالأبيض فهو غير ذاتي. وأما المبادىء فهي الحدود للموضوعات وأجزائها وأعراضها الذاتية للتصور، والمقدمات التي منها يؤلف قياساته.

والمبادىء غير المقدمات الواجب قبولها تسمى الأوضاع.

ويجب إصدار العلم بالمبادىء. وأما المسائل فهي القضايا التي يطلب التصديق بها فيه. والضروري المورد ههنا أعم من قولنا وان لم يكن ج بل ما دام ج، وحكمنا على الشمس والسماء في العلوم ليس أمرا جزئياً فقد عرفت ان مفهوماتها كلية. ومقدمتا البرهان ان كانتا ذاتيتين بالمعنى الأول، فأكبر النتيجة ذاتي للأصغر، فيكون الأصغر مجهولاً وليس بجائز إلا ان يكون تصور الشيء بلوازمه فيطلب ذاتياته، أو يطلب اللمية وإن كانت الذاتيات متصورة كقولنا: الهواء جسم وكل جسم جوهر.

وإذا قلنا إن الأوليات فطرية ليس معناه أن الإنسان يولد وهو عالم بها، بل معناه أنه إذا وقع له تصور الحدود لا يحتاج إلى الأوسط. واليقين هو الإعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يتصور ان لا يكون كذا ويطابق الأمر في نفسه، ولا يجوز علم وظن يتواردان على طرفي النقيض، ولا على طرف واحد، بل يجوز أن يظن ما علم نقيضه بالقوة بالفعل، وذلك إما أن نكون علمنا الكبرى ولم نعلم الصغرى وإن كان الأصغر في الكبرى بالقوة، ثم نظن خلاف ذلك، أو علمنا المقدمتين ولم نركبهما كمن رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها حبلى وعنده مقدمتان إن هذا بغل وكل بغل عقيم، ولكن لم يخطر بباله التركيب.

والذي يقال إنك إذا حكمت أن كل اثنين زوج فما في يدي إن لم تعلم أنه زوج، ويكون في نفسه إثنين فلم تعلم أن كل إثنين زوج خطأ. فإنا نحكم أن كل إثنين سواء علمنا خصوصية ما قيلت عليه أو لم نعلم، فهو زوج، إلا أن كون ما في الكم إثنين علم آخر يحتاج إلى مقدمة أخرى. فإن قيل المستحصل من العلم بم تعلمون أنه مطلوبكم ولم يخرج عن سبق العلم واستمرار الجهل، قيل إن علمنا بالكلية مطلوبنا ما طلبناه، وكذا إن جهلناه بالكلية، بل علمناه من وجه وجهلناه من وجه يتخصص بما علمناه، فإذا حقق تحقق. ولا برهان على الفاسدات لأنها بين محسوس وغايب محتمل الفناء فلا برهان على التقديرين ولا دوام لتيقنه.

وإذا تباينت موضوعات العلوم تسمى متباينة، وإن كان موضوع علم تحت موضوع علم آخر بعموم وخصوص كان بجنسيه أو غيرها كالمجسمات تحت الهندسة. فما موضوعه الأخص يسمى الموضوع تحت الأعم، وكذا إذا تباين الموضوعات، ولكن ينظر أحدهما في الآخر لأعراضه الذاتية كالموسيقى تحت الحساب. وكل أصل موضوع في علم يبرهن عليه في غيره والغالب أن يكون فيما فوقه، وإن كان يجوز أن يكون في العالي ما يبتنى على السافل ولكن لا على سبيل ما ابتنى من السافل عليه ليدور.

والعلوم تترتب ترتب موضوعاتها حتى تنتهي إلى ما لا أعم من موضوعه، وهو الفلسفة الأولى فإن موضوعها الوجود.

اللمحة الرابعة: هي أن الحد لا يكتسب بالبرهان فإنه حينئذ يصير المحدود أصغر والحد أكبر، وكل ما يجعل أوسط إن كان نسبة الأكبر إليه على أنه محموله فيتعدى إلى الأصغر بالمحمولية، فلا يلزم أن يكون حده أو على أنه حد الأوسط فلا يكون حد محمول الشيء حده، فلا يكون حد الأصغر أو يحمل على أنه حد ما الأوسط محموله، فيجوز أن يكون الأوسط محمد لا على غير الأصغر أو يعين الأصغر، فهو المصادرة على المطلوب الأول.

والقسمة أيضاً غير نافعة، فإن القسمة دون الإستثناء لا تفيد أصلاً. وعند الإستثناء لا بد من حجة، ويعودالكلام السابق. وحد الشيء لا يكتسب عن حد ضده إذ لا أولوية وليس لكل شيء ضد. والاستقراء أيضاً لا يفيد، فإن الأشخاص لا حد لها، وإن أخذ على انه استقراء حد نوعها فكان هو المطلوب، فلا يكون حجة نفسه.

واعلم انا إذا علمنا بعض ذاتيات الشيء لا يلزم أن تكون هي حده لجواز أن يكون له ذاتي لم يطلع عليه في أمور لا نحسها. والطريق في اكتساب الحد تحليل صفات شخص

وحذف ما ليس بذاتي والنظر إلى المترتبات في جواب «ما هو؟» والمقسمات الحقيقية حتى ينتهي الى مقول لا مقول تحته، وجمع المقومات العامة في إسم الجنس وإيراد الفصول، وهذا هو التركيب. ويتفق أن يتفق جواباً «ما» و ـ «لم» كما يقال: إن الكسوف ما هو؟ فيقال: هو زوال ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. وإذا قيل: لم انكسف القمر؟ فيجعل توسط الأرض أوسط، فاشترك الحد والبرهان إذا كان الأوسط في العلل الذاتية له. والعلل المساوية تؤخذ في الحدود والبراهين لا العامة، والأخص من العلل تؤخذ بإزراء الأخص من النوع فيهما. واعلم ان توقف إبتلال الأرض من المطر، والمطر على السحاب والسحاب صعود الأبخرة، وصعود الأبخرة على ابتلال آخر ليس دوراً ممتنعاً، لأن كل توقف على عدد آخر غير ما توقف عليه.

المورد العاشر في المغالطات

قد يقع الغلط في القياس بسبب الصورة كما اذا لم يكن من ضرب ناتج، أو شكل ناتج، أو لوقوع غفلة في الشرايط المذكورة في التركيبين، كما لعدم مشابهة الحد الأوسط في المقدمتين كمن قال: كل إنسان حيوان والحيوان جنس، فيلزم أن يكون الإنسان جنساً، وإنما الغلط من أنّ الحيوان في الكبرى متخصص بالذهني فحسب دون ما في الصغرى، أو لعدم اتحاد أحد الطرفين في القياس والنتيجة، أو لعدم نقل الأوسط بالكلية، أو بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن تكون النتيجة مقدمة في قياس ينتجها وقد بدل فيه لفظ، أو إذا كانت المقدمات أخفى من النتيجة أو مساوية لها، فلا أولوية في التبيين من العكس، أو لكذبها. وإذا كانت كاذبة لا تورد في القياس إلا لمشابهة لفظية ما يراد الأسماء المشتركة مثل العين، أو الأدوات مثل الواو تارة للقسم وأخرى للعطف، أو لصرف أو لتركيب كقولك: غلام حسن بالسكونين، أو

بسبب في المعنى، إما للجهة كأخذ سوالب الجهات مكان السوالب الموصوفة بها ونحوها، أو للسور كأخذ البعض السوري مكان البعض الذي هو الجزء، أو أخذ الكل والكلي وكل واحد مكان الآخر، أو لسبب في مقدمة مقدمة كايهام عكس مثل أن يرى كل ثلج أبيض فيؤخذ كل أبيض ثلج، أو لتركيب مفصل كقولك: زيد طبيب وجيد، فتركب وتقول: زيد طبيب جيد، وكتفصيل مركب كقولك: الخمسة زوج وفرد، فتفصل، وتقول: إنها زوج وإنها فرد، أو يكون قد رأى كل أسود جامعاً للبصر فأخذ الحكم للأمر العام ليتعدى إلى الأبيض، أو لأخذ لازم الشيء مكانه كمن رأى الإنسان متوهماً ومكلفاً فظن أن كل متوهم مكلف، وهذا قريب من الأول، أو أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وبالعكس، أو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وبالعكس، أو أخذ الإعتبارات الذهنية واقعة في الأعيان كمن رأى أن الإنسان كلي في الذهن فيحكم بكليته في العين، أو أخذ جزء العلة مكانها، أو أخذ ما ليس بعلة علة وهذا يختص بقياس الخلف فيدعى أن الكذب لنقيض المطلوب ويكون لغيره. ومن علم ما قلناه سهل عليه التحرز. والله أعلم بالصواب.

ونتنقل لنقدم العلم الثالث وهو الباب الأخير من كتاب

اللمحات لما يتضمنه هذا العلم من معارف حقانية تبحث في ما وراء الطبيعة.

العلم الثالث ما بعد الطبيعة وفيه موارد

المورد الأول في العلم الكلي وفيه لمحات

اللمحة الأولى: هي أن الأمور منها ما يتعلق بأفعالنا، والحكمة المتعلقة بها سميت بالعملية، ومنها ما لا يتعلق باعمالنا، والحكمة المتعلقة بها نظرية. وما لا يتعلق بأفعالنا، إما أن يحتاج إلى تخصص مادة واستعداد، ويسمى العلم الباحث عنه طبيعياً، وموضوعه الجسم من حيث قوة التغير والثبات، وإما أن لا يحتاج إلى تخصص مادة ولكن يحتاج في وقوعها إلى مادة، ويسمى العلم المتعلق به الرياضي، وإما أن لايحتاج أصلاً في الوجودين، والعلم المتعلق به يسمى الفلسفة الأولى، وموضوعه أعم الأشياء، وهو الوجود.

اللمحة الثانية: هي أن الوجود لا جزء له ولا أعم منه، فلا جنس له ولا فصل، فلا حد له، ولا أظهر منه، فلا رسم له، وتعريفه بالمنقسم إلى القديم والحادث ونحوه أو انه ما يصح الخبر عنه، ونحو ذلك. فبعضها مأخوذ في حقيقة الوجود، وبعضها أسماء للموجود، كلفظة ما وغيره.

ولا واسطة بين الوجود والعدم إذ العدم ليس له حقيقة محصلة، بل هو عبارة عن اللاوجود.

وقد غلط بعض الناس في الكليات لما رآها غير موجودة في الأعيان، ولم يتفطن لكونها موجودة في الأذهان، فحكم بأنها أحوال غير موجودة، ولا معدومة، بل ثابتة. وما سماه الثابت ليس إلا نفس الوجود، إما ذهناً أو عيناً، وإلا هو سفسطة محضة.

اللمحة الثالثة: هي أن الموجود إما أن يكون في المحل، أو لا يكون. ونعني بالكون في المحل أن يكون الشيء شايعاً في غيره لا على سبيل الجزئية، وخرج عنه الكون في الخصب والمكان وكون اللونية في السوداء.

والكاين في المحل، منه ما لا يستغني المحل عنه، وهو المسمى بالصورة، ومحله هيولاه، ومنه ما يستغني المحل عنه، وهو المسمى بالعرض، ومحله الموضوع. فالجوهر هو الموجود لا في موضوع حل في المحل أو لم يحل، والعرض هو الموجود فيه. والعرض لا يتغير جواب ما هو؟ بتغيره، والصورة مغيرة له. فالجوهر إما جسم أو أجزاؤه أو ما ليس بجسم ولا أحد أجزائه، وهو المفارق.

اللمحة الرابعة: هي أن المقولات التي هي الاجناس العالية عند الجمهور عشرة: الجوهر، وقد عرفته من

خاصيته أن منه ما يقصد بالاشارة، ولا يشتد ولا يضعف، وإن شاركه في هذا بعض الأعراض. والكم، وهو هيئة في الجسم هي لذاتها قابلة للتجزيء والمساواة والتفاوت والنهاية. فمنه المتصل، وهو الذي يوجد لأجزائته حد مشترك تتلاقى عنده وتتحدبه، ومنه المنفصل، وهو الذي لا يوجد فيه ذلك. وقسم المتصل إلى غير قار الذات كالزمان، وإلى قار، وقسم إلى ثلاثة: طول مجرد، وهو الخط، وطول مع عرض فحسب، وهو السطح، وطول وعرض وعمق، وهو الجسم التعليمي. والكيفية، وهي هيئة قارة غير محوج تصورها إلى أمر خارج عنها وعن حاملها. فمنها ما يختص بالكميات كالزوجية للعدد، واستقامة الخط ونحوهما، ومنها كمالات إما محسوسة سريعة الزوال كحمرة الخجل، وتسمى انفعالات، أو ثابتة كحمرة الورد، وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات، ومنها غير محسوسة، إما ثابتة، وتسمى ملكة، وليس من شرط الملكة الوجود بالفعل في الاصطلاح، بل القدرة على الاحضار متى أريد من غير فكر وكسب، وإما غير ثابتة كغضب الحليم، وتسمى الحال، ومنها الاستعداد إما للقبول كاللين، وإما للتأبي عن القبول كالصلابة. والاضافة، وهي هيئة للشيء لا تعقل إلا بالقياس إلى غيره، والبسيط الذي هو المضاف بالحقيقة الأبوة لا الاب، وهو يلحق جميع المقولات بحسب أشدية،

أو مساواة، أو مشابهة، ونحوها.

والوضع، وهو هيئة تحصل من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض نسبة تختلف بالجهات كالقيام والقعود. وأن يفعل وهو تأثير الجوهر في غيره تأثيراً غير قار الذات. وأن ينفعل وهو تأثر الجوهو عن غيره تأثراً غير قار الذات. والأين، وهو كون الجسم في المكان. ومتى، وهو كون الجسم في الزمان. والملك، وهو كون الجسم في محيط بكله أو بعضه منتقل بنقله كالتقمص والتختم. وإن شئت حصرت في الموجود لا في موضوع، وهو الجوهر، وموجود فيه، وهو إما أمر غير قار الذات، وهو الحركة، أو قار الذات الذي لا يعقل إلا مع غيره الذي هو الاضافة، أو قار غير إضافي، إما موجب لذاته التجزيء والنهاية والمساواة، وهو الكم، أو غير موجب لهذه الأشياء أصلاً، وهو الكيف، فقد انحصرت في الخمسة.

إما الأين، والوضع، والملك فلا تعقل أصلاً إلا بالاضافة، وما يتقوم بأعم لا يكون جنساً أعلى.

وأما أن يفعل، وأن ينفعل، فهي الحركة أضيفت تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل. وقد ذكرنا تحقيق هذه الأشياء في التلويحات اللوحية والعرشية. وههنا أبحاث لا ينتفع بها كثيراً فتركناها. وأعلم أن هذه التي عددناها غير

الجوهر أعراض، ويعرف ذلك من تبدلها على الموضوع وبقاء حقيقته كما كانت، مثل الوحدة والكثرة على ماء واحد.

والاضافة وجودية مفهومها غير مفهوم الموضوع، ولو كانت الأبوة عدمية كانت اللاأبوة في الانسان مثلاً وجودية، وليس كذا، وكذا العدد، وكيف يكون للعدم خواص ومراتب. ولما ثبت التناهي ثبت الشكل، ولما ثبت الكري بالبيان المذكور في الطبيعي، فإذا قطع بنصفين حصل الدايرة. والعرضية ليس بجنس للأعراض، فإن إضافة الموضوع عرضي للماهيات، وكذا الوحدة.

اللمحة الخامسة: هي أن الكلي قد عرفته، ولا يقع في الوجود، لأنه يصير له هوية ليست لغيره، فلا يكون كلياً. وليست الانسانية موجوداً واحداً في كثيرين، فإن في كل واحد إنسانية تامة لا يضره عدم الآخرين ليست هي في غيره. فإذن الكلي ليس إلا في الذهن. والكلي تكثره في الأعيان لا يكون إلا بزايد على الماهية، إذ لا بد من الافتراق، ولا بد أن يكون هو غير ما به الاشتراك.

وأولات المحل تكثرها، إما بالمحل، أو بالزمان، إن اتحد المحل فلا يجتمع مثلان في محل، لأنه لا ميز بالمحل حينئذ، ولا بالزمان، ولا بالماهية. وقد يكون من المميزات

فيما يقع بالتشكك الأثمية في الماهية والنقص فيها، ولكن يكون أحدهما، أي الكمال أو النقص بعلة أو كلاهما. فإن كان الكامل مما لا علة له، فالنقص لعلة. واعلم أن ما تقتضيه ماهية الشيء يتفق في إعدادها وما لا تقتضيه الماهية، فلحوقه بها لعلة، وكل عرضي يعلل إما بالماهية أو بخارج.

اللمحة السادسة: هي أن الموجود ينقسم إلى واحد كثير. والواحد على أنحاء: الأول ما لا ينقسم بالقوة ولا بالفعل. والثاني هو الواحد بالاتصال كالخط الواحد والماء الواحد، وينقسم في الكم إلى أجزاء متشابهة. والثالث الواحد بالاجتماع كالكرسي من المختلفات. ومن الواحد ما هو غير حقيقي، وهو إما بحسب شركة في محمول، فما بحسب اتحاد النوع يسمى مشاكلة، وما بحسب الجنس مجانسة، وما بحسب الوضع مطابقة، وما بحسب الكيف مشابهة، وما بحسب الكم مساواة، وما بحسب الاضافة يسمى واحداً بالنسبة، كما يقال نسبة النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة، وإما في الموضوع كما يقال: الحلو والأصفر واحد، أي موضوعهما واحد.

ومن لواحق الواحد الهوهو، وهو أن يكون شيء له اعتباران، فيشار إليه ان ذا هذا الاعتبار بعينه هو ذو ذاك

كما يقال: هذا الطويل هو هذا الأسود. ومن الواحد تام، وهو الذي لا يمكن الزيادة فيه كخط الدايرة، ومنه ناقص، وهو الذي يمكن فيه ذلك كالخط المستقيم. وأحق الأقسام بالوحدة الأول، ثم ما يليه من الثلاثة. والتام أحق بها من غيره، ومن لواحق للكثرة الاختلاف والتقابل.

اللمحة السابعة: هي أن المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد، وذلك على أنحاء: الأول تقابل الايجاب والسلب، لا في مجرد القضية، بل وفي مثل قولك: فرس ولا فرس. ومن خاصيته التي لا يشاركه فيها غيره من المتقابلات استحالة اجتماع الطرفين في الصدق والكذب. والثاني تقابل المتضايفين كالأبوة والبنوة وفارق غيره من المتقابلات بتلازم طرفيه. والثالث تقابل الضدين، والضدان هما الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض، وخاصيته التي لا شريك له فيها. من أصناف التقابل، جواز أن يكون له واسطة، وينقلب الطرفان إليه كالحمرة بين السواد والبياض.

والرابع تقابل العدم والملكة، والعدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية انتفاء أمر عما فيه أو في بعض ذاتياته إمكان وجوده كالعمى والجهل، فلا يوصف بهما الحجر

لانهما ليسا عبارتين عن اللاكون فحسب، بل عنه مع إمكان الـوجود في شيء. ويـرشـدك إلى أن السكـون والعمى ونحوهما عدميات، أنك لا تحتاج في تعلقهما إلا إلى استبقاء موضوع الحركة، أو البصر مع تقـدير لا كـونهما. وعلة العدم عدم علة الملكة، وليسا كالضدين، فإن لكل من الضدين علة وجودية. وما وراء الإيجاب والسلب يكذب على المعدوم، بل وفي غيره. هذه هي أصناف التقـابل المعتبرة.

اللمحـة الثامنـة: هي أن الموجـود ينقسم إلى متقدم ومتأخر، إما بحسب الزمان كتقدم موسى على عيسى، أو بحسب الشرف كتقدم أبي بكر على عمر، وإما بالطبع كتقدم ما يمتنع بعدمـه الشيء، ولم يجب بوجـوده عليه كتقدم الواحد على الاثنين، وإما بالرتبـة، فمنه الـرتبي الـوضعي كما في الأجسـام، ومنـه الـطبيعي كـما للعلل والمعلولات ومـراتب العموم. وخـاصية الـرتبي انقـلاب المتقدم بجهة متأخراً بجهة أخرى، وإما بالذات كتقدم ما يجب بوجوده الشيء عليه كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم، فنقول: تحـركت الاصبع فتحـرك الخاتم، ومـا تحركت فما تحرك، ولا يتأتى بالعكس.

فصل، كل عدد توجد أجزاؤه معاً وله ترتيب ما كان

وضعياً كما للأجسام، أو طبيعياً كما للعلل والمعلولات يجب فيه النهاية. أما الأجسام فكما ذكرنا، وأما سلسلة العلل، فلك أن تقدر حذف عشرة مثلاً من الوسط، وتوصل الطرفين توصيلاً عقلياً، فإما أن تكون السلسة مع العشرة مساوية للسلسلة دونها، بحيث يقابل كل عدد من هذه كل عدد من تلك، وهو محال، أو يقع التفاوت، ولا بد وأن يقع في الأخير فيتناهى ما حذف عند العشرة، والآخر زاد على المتناهى بمتناه فيتناهى.

وبهذا يتبين امتناع الصفات المترتبة الموجودة الغير المتناهية. فإن كانت صفة يظن أنها تحوج إلى تكرر نوعها عليها، فإما أن يكون ذلك بالتفصيل العقلي الذي لا يقف، أو أن تكون تلك الصفة لها بذاتها ما لغيرها منها. الأول مثل كون الجوهر جنساً، ثم كون فصله أيضاً جوهراً، ويحتاج إلى فصل آخر ويتسلسل. فإن هذا تصرف وتفصيل عقلي، إذ ليس في الحقايق البسيطة جعلان، بل جعل الجسم جوهراً جعله جسماً، فلم يجعل جوهراً ثم جسماً، بل هو في الوجود شيء واحد يفصله العقل. والثاني مثل ما قال الجمهور في الوجود، فإنه غير الماهية ووجود الوجود فهو موجود، لأنه وجود لا لمعنى زايد، فما لغيره منه له بذاته، وعلى هذا القياس غيره. ولهذا شأن في التلويحات اللوحية والعرشية.

اللمحة التاسعة: هي أن الموجود ينقسم إلى علة ومعلول. والعلة على أحد المفهومين هي ما يجب به وجود غيره، ويمتنع بفرض عدمه. والمعلول ما يجب وجوده وعدمه بفرض وجود غيره وعدمه.

وقد يقال العلة بإزاء ما يمتنع بعدمه الشيء فقط، فمنها الفاعلية، كالنجار للكرسي، والصورية كهيئة الكرسي، والمادية كالخشب، والغائية كحاجة الاستقرار، وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية، وإن كانت معلولة لها في الوجود، ولكن ليس العلة الغائية إلا ما في الذهن. ويجوز أن يكون لأمر كلي علتان، كالحركة وغيرها للحرارة، ولكن الجزئي لا علتان له، فإنه إن توقف على كل واحد، فكل واحد جزء العلة، أو توقف على واحد فقط، فهو العلة لا غير. والموجود أيضاً ينقسم إلى ما بالفعل، وهو ما حصل وجوده، وإلى ما بالقوة، وهو ما لم يحصل بعد إلا أنه ممكن له الحصول، فمنها قوة قريبة وأخرى بعيدة وإن كان قد تقال القوة على المعنى الذي به يتهيأ الفاعل للفعل، والقابل للقبول، فيقال: قوة فعلية وأخرى انفعالية، فلما لم يكن لعموم فيكون لخصوص.

اللمحة العاشرة: هي أن الموجود ينقسم إلى واجب، وهو ضروري الوجود، وإلى ممكن وهو ما ليس بضروري

الوجود والعدم. والممكن لا يقتضي الوجود لماهيته ولا العدم، وإلا كان واجباً أو ممتنعاً بذاته، فاستوى طرفا وجوده وعدمه بالنسبة إلى الماهية، فترجح وجوده وعدمه لوجود علة وعدمها. فالمرجح ينبغي أن يجب به وجود الممكن وإلا إن بقي نسبة الممكن إليه إمكانية فلا ترجح، فلا وجود.

المورد الثاني في ذات واجب الوجود وصفاته وما يليق به وفيه لمحات

اللمحة الأولى: هي أن كل واحد من الممكنات مفتقر إلى العلة، والكل معلول الآحاد التي هي أجزاؤه. والجميع مفتقر إلى العلة، وعلة جميع الممكنات إن كان ممكناً كان من الجملة المعلولة. فالانتهاء إذاً إلى ما يجب وجوده. طريق آخر، عرفت بالبرهان السابق تناهي العلل، فلا تنتهي إلى غير الواجب وجوده، والا يعود الكلام.

اللمحة الثانية: هي أنه لا يتصور في الوجود واجبان، فإنهما إما أن يفترقا من جميع الوجوه، وهو محال، إذ لا بد من الاشتراك في الوجود ووجوبه، أو يشتركا من جميع الوجوه، فلا ميز ولا تعدد، أو يشتركا من وجه ويفترقا من وجه، فلو لا ما به الافتراق لم يتصور وجود ما به الاشتراك في كل واحد، فإن الأمر الكلي لا يتكثر دون مميز، فوجوده في كل واحد من الكثرة معلول مخصص، فوجود ما به الاشتراك ممكن فيهما، وكذا وجود ما به الافتراق فالوجود

فيهما ممكن والوجوب لأن الاشتراك فيه. ولا يجوز أن يكون شيئان يجب وجود كل واحد منهما بالآخر لما علمت.

فإذاً واجب الوجود واحد. ولا يتقوم أيضاً بشيئين فيكون معلولهما بواجب ولا هما واجبان لما علمت. فواجب الوجود لا ينقسم بالقسمة الحدية ولا الكمية فيتقوم بمادة وصورة، وهو محال، ولا انقسام الكلي إلى الجزئي. والأجسام المحسوسة وما يتعلق بها منقسمة على الطرايق الثلاثة: فليست واجبة الوجود، وليست بممتنعة لوقوعها، فهي ممكنة محتاجة إلى علة.

طريق آخر، هو أن كل ما وجوده غير ماهيته، فوجوده ممكن إذ لو وجب ما افتقر إلى إضافة إلى الماهية. وليس من العرضيات التي تجب بنفس الماهية كزوايا المثلث. فإن العلة تتقدم على المعلول بالوجود، فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها، لكان لها قبل الوجود وجود، وهو محال. فما يجب وجوده لا يكون وجوده إلا عين ماهيته. والأجسام والأعراض وجودها غير الماهية، فهي ممكنة محتاجة إلى مرجح. فإذا كان واجب الوجود محض الوجود، فلا واجب غيره، فيكون أحدهما وجوداً زايداً ليمتاز فيصير معلول المميز.

اللمحة الثالثة: هي أن واجب الوجود لا يشارك

الأشياء في معنى جنسي ليمتاز عنها بالفصل، إذ وجوده عين ماهيته، ولا كذا وجود غيره. ووجوده امتاز عن وجود غيره بكمالية له واجبة في حقيقة نفسه. وقد أشرنا لك إليه. ولا يدخل تحت الجوهر، فإنه قد عرف بالموجود لا في موضوع. ولا نعني به الموجود بالفعل لوجهين: أحدهما هو أنه لو كان كذا كان من عرف أن ج جوهر عرف أنه موجود، وليس كذا. الثاني أن واجب التجوهر كان غير ممكن الوجود، وليس كذا، بل معناه أن له ماهية إذا وجدت فهي ليست في الموضوع. وليس واجب الوجود كذا، فإن ماهيته وجوده، وإذ لا جنس ولا فصل له فلا حد له، وإذ لا واجب غيره، فلا ند ولا موضوع له فلا ضد ولا ممانع له مساوياً في القوة، لأن غيره معلوله، فلا ضد له على ما يفهم عنه عند الجمهور.

وهو المنفرد بجلاله وعظمته، وهو الخير لأنه يتشوقه كل شيء، ولأنه نافع لكل شيء وهو الحق لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الثابت له، فما ظنك فيما وجوده نفس خصوصيته. وهو الجمال الأعلى، فإن جمال كل شيء هو حصول كماله اللايق به، فكيف من كان كل شيء كماله، ولا يحتاج إلى كمال غير ماهيته.

فصل: وإذ قد عرفت من طريق آخر أن كل جسم

مركب من هيولى وصورة، وليس أحدهما علة الآخر، وهما ممكنان، والأجسام متناهية، فلها موجد غير جسم، فشهدت بوجود مبدع واجب الوجود.

اللمحة الرابعة: هي أن كل ما هو كمال للوجود من حيث هو وجود، ولا يوجب كثرة، فيجب لواجب الوجود، وكل ما لا يمتنع عليه تعالى، يجب له، إذ لا قوة ولا إمكان في ذاته. واعلم أن كل ما يفعل ويقبل، ففعله بجهة، وقبوله بأخرى، كالجسم تفعل الحركة بصورته وتقبله بمادته، فإن القابلية ليست إلا بحسب التهيؤ والاستعداد. والفاعلية موجبة مبطلة للتهيؤ، فهما جهتان. وواجب الوجود لا صفه له وجودية، فإنها لا تصور لوجوبها، إذ لا واجبان في الوجود. ثم الصفة قايمة بالذات، مفتقرة إليها، فوجوبها بها فهي ممكنة. ولا يوجب صفة في ذاته فيقبل ويفعل، فيلزم جهتان في ذاته فيتركب، وهو محال. ولا ينفعل عن معلوماته فلا صفة له زايده. والذات المستغنية عن الصفات أتم من المفتقرة إليها. ثم تعلم أنك تدرك نفسك، فإن كنت مدركاً لها بصورة عقلية، وإن كانت مركبة تتخصص بالاجتماع لا بالانفراد، بل فهي كلية، نفس تصورها لا يمنع الشركة.

وأنت تدرك ذاتك على ما يمنع الشركة أصلاً لنفس

مفهومها، فليس بصورة، بل لأن نفسك مجردة عن المادة غير غايبة عن ذاتها، وماهيات الأشياء لما غابت عنك استحضرتها بالصورة. فواجب الوجود أشد تجرداً عن المادة، والعلم كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثراً، وهو غير غايب عن ذاته ولوازم ذاته، فهو عالم وعالميته بذاته هو ذاته مع عدم الغيبة والتجرد عن المادة، وهما سلبيان.

وليس في الوجود إلا ذاته ولوازم ذاته، وهو غير غايب عن ذاته ولوازمها، فهو محيط بكل شيء، وليس علمه مما يتغير بالأزمنة الثلاثة، فإنك إذا علمت أن ج سيكون، ثم كان، وبقي علمك كما كان فهو جهل، وإن علمت أنه كان بطل علمك بأنه سيكون. فواجب الوجود علمه غير زماني. أما فرفوريوس أخطأ في نفوسنا حين قال: إذا أدرك النفس شيئاً صار هو هو، فلا شيئان صارا إلا بالاتصال والتركيب، فإن بقيا فلا اتحاد، أو بطل أحدهما، أو كلاهما فلا اتحاد، ولا إدراك إلا لحصول أثر، وإلا فلا فرق بين حالتي الادراك وما قبله.

واعلم أن الاضافات المحضة كالمبدأية والخالقية جايزة على الحق تعالى، إذ يتغير ما على يمينك إلى شمالك دون تغيرك. والسلوب مثل الوحدانية التي هي عبارة عن سلب

القسمة. والقدوسية جايزة عليه تعالى، ووجوبه تمامية وجوده المستغني عن العلة. ومسألة العلم تطلب من التلويحات على جليتها.

المورد الثالث في فعله تعالى وفيه لمحات

اللمحة الأولى: إعلم أنه لم يشتـرط في الفعل سبق العدم، إذ ليس العدم من الفاعل حتى لو أراد أن يوجد حادثاً زمانياً دون سبق العدم لا يمكنه. فالوجود ينسب إلى الفاعل لا وجوداً مطلقاً، بل وجوداً ممكناً، حتى أن الممكن لو وجد بعد سبق العدم بنفسه لم ينسب إلى الفاعـل. وليس الارادة شرطاً للفعل، فإنه يتأتى أن يقال فعل بالارادة والطبع ولو اشترط أحدهما فـالتقييد بـه كان تكـراراً أو التقييد بضده مناقضاً. والصفة حملها على ما يدوم له أولى من حملها على ما لا يدوم له.

والواجب بغيره، مفهومه لا يمنع الوجوب به دايماً أو وقتاً ما، إلا أن هذه الصفة لا تلحق شيئاً وقتاً إلا وقد لحقت ما هي له دايماً، ويصح عليه حمل هذه الصفة أيضاً وقتا ما دون العكس، فهي بالدايم أولى، فكفى في مفهوم الفعل وجود شيء عن غيره كيف ما كان، مع أنه لا مشاحة في الأسماء. واعلم أن الممكن بوجوده لا يستغني

عن العلة، إذ لو استغنى لترجح الوجود بماهيته، فصار واجباً بذاته بعد أن كان ممكناً، وهو محال.

فإذا كان الترجح بالغير فلا يبقى الوجود إلا ببقاء النسبة، بل قد يكون علة وجود الشيء غير علة ثباته كصورة الصنم، فإن علة وجودها فاعلها على الشرايط، وعلة البقاء يبوسه العنصر، وقد يكون علة الوجود نفسها علة الثبات كالقالب المشكل للماء. واعلم أن الابداع الذي هو عبارة عن وجود شيء عن غيره، بحيث لم يتوقف على غيره أصلاً من وقت ومادة، أتم من الاحداث والتكوين، وما يسبقه عدم لا يستغني عن شيء من هذا القبيل. والعلة التامة ما هي علة الشيء وعلة جميع أجزائه وعلة وجوده وثباته، لا كالنجار فإنه علة المجموع لكونه علة الصورة فحسب.

اللمحة الثانية: هي أن وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث أنها على الجهات التي هي بها علة من وجود ما ينبغي وعدم ما لا ينبغي كالحاجة إلى معاون، أو وقت، أو إرادة، أو داع موجب للارادة. وفي الجملة وجود شرط، وانتفاء مانع، وكل ما يصير به الشيء علة، فله مدخل في وجود المعلول والعلية، فإذا وجد الجميع وجب المعلول، وإلا ليست هي بعلة. وعدم المعلول يتعلق بعدم العلة،

إما بجميع أجزائها أو بعضها، فإذا استمر عدم العلة على الطريقين تسرمد عدم المعلول، وإذا تسرمد وجود العلة تامة فكذا المعلول.

اللمحة الثالثة: هي أن إمكان الممكن بذاته شرط وجوبه بغيره وإلا ما وجد. فالامكان متقدم عقلاً على الوجوب، فلا استحقاق وجود الممكن متقدم في العقل على استحقاق وجوده وإن دام الوجود، وهو الحدث الذاتي.

اللمحة الرابعة: هي أنه إذا حدث شيء فلا بد من حدوث مرجحة، أو جهة مقتضية في المرجح وإلا لدام، ثم يعود الكلام إلى الجهة المرجحة الحادثة، إما أن يتسلسل علل حادثة واقعة معاً إلى غير النهاية، وهو محال لما سبق، أو متعاقبة وهو متعين، فكل حادث يوجب أن يكون قبله حوادث لا تتناهى متعاقبة ولا تتصرم، وإلا عاد الكلام عند الانصرام. والحوادث التي لا إمكان لانصرامها حركات المستديرات، فهي علل الحوادث بأعدادها مع أنها تثبت نسبة الحادثات إلى علل لمدة من حركاتها، إلى أن تأتي حركة مقتضية للبطلان، فهي علل الحدوث بالاعداد، وعلل الثبات للنسب إلى علل متعاقبة تبقى لاعداد ثباتها على سبيل التجدد.

اللمحة الخامسة: هي أن محرك هذه الحركة الدايمة

ليس عقلاً، أي مجرداً عن المادة بالكلية، فإن الحركة من نقطة ج إلى ب غير الحركة من ب ألى د. فلا بد من تخيل الحدود، وذلك للنفس فلها إرادة كلية للحركة الدايمة، وأخرى جزئية من نقطة إلى أخرى. فالارادة الكلية مع الوصول إلى نقطة علة لارادة الحركة منها إلى غيرها، والارادة علة الحركة والوصول إلى ذلك الغير فلا زال الوصول مع الارادة الكلية علة الارادة الجزئية، والارادة الجزئية علة الوصول، وينضبط الكل بإرادة كلية لا تنصرم. ولا تتوقف إرادة جزئية على نفس حركة توقفت عليها، وإن توقفت على آخر من نوعها فلا دور ممتنع، وقد علمت أن القبليات لا تنصرم بطريق آخر.

اللمحة السادسة: قالوا إن كل حادث كان قبل الحدوث ممكن الوجود، وإمكانه ليس قدرة القادر عليه، بل القدرة من توابع الامكان فيمكن حتى يقدر عليه. وليس ممكناً في الذهن فحسب بل وفي العين. وليس الامكان قايماً بذاته وإلا ما انضاف إلى موضوع، فلما تحقق قبل الحادث فيكون في موضوع، فكل حادث يتقدمه إمكان حدوث وموضوع، أو ما في حكمه كاستعداد المادة للنفس، فالمادة لا تحصل حادثة أصلاً وإلا تقدمها موضوع وإمكان، وهو محال.

اللمحة السابعة: في الابداع الوحداني، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإنه إن صدر عنه ج و ب، فجيم يحمل عليه أنه غير الباء، وإن كان غير الباء أعم منه، فاقتضاء الجيم غير اقتضاء الباء. فالجهة المقتضية للجيم غير الجهة المقتضية للباء، وإلا بجهة واحدة اقتضى ج وما اقتضاه، هذا محال. فكل ما اقتضى شيئين فلا بد وأن يكون فيه جهتان يعود الكلام فيهما حتى ينتهي إلى جهتين في الذات فيتركب من مقومين، وكان واحداً، هذا محال. فما يقتضيه واجب الوجود واحد.

اللمحة الثامنة: هي أنه إذا وجد الامكان الأخس من واجب الوجود يكون الامكان الأشرف وجد منه، والا يستدعي الامكان الأشرف عند فرضه جهة أشرف مما عليه واجب الوجود حين اقتضى باقتضائه الوحداني الأخس، وهو محال.

ولما وجدت جواهر غير منطبعة في المادة متصرفة فيها، والمجرد بالكلية أشرف، فيكون قد وجد، وهو العقل. واستعمل هذه الطريقة في كثير من المواضع، فإنها معينة للفطرة جداً، وأيضاً إن في النفوس كثرة. وواجب الوجود واحد لا يصدر عنه الكثرة دون واسطة، فليست إلا من العقول، وهي ملايكة الله الكروبيون وأنواره.

اللمحة التاسعة: هي أن الجاحدين لدوام وجود المبدأ الأول جعلوا مبنى جحودهم أن الحوادث الماضية كل واحد مسبوق بعدم أو حادث، فيكون الجميع حادثاً. وربما قالوا: لما دخل كل واحد في الوجود فيكون الكل دخل، فيكون لما لا يتناهى كلية حاصرة في الوجود. وقالوا أيضاً. يلزم أن تكون كل حركة متوقفة على وجود ما لا يتناهى. وربما قالوا: يلزم من العلية والمعلولية المساواة بين الباري والعالم، فإنه يلزم من رفع المعلول رفع العلة وبالعكس. واعلم أن قولهم: كل واحد كان كذا فالجميع كذا باطل.

فإن الحركات الماضية معدومة لا جميع لها، ثم لا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الكل، فليس لك أن تقول: كل واحد من الحركات الممكنة في الآباد واجب أن يكون لها آخر، فالكل واجب أن يكون لها آخر، وإن كل واحد من الممكنات الغير المتناهية جايز وقوعها في زمان واحد، فالكل جايز وقوعه. فإن الحكم في كل واحد من المثالين لا يصح نحوه في الكل، والتوقف إنما يقال في أشياء معدومة لا يكون بعضها إلا بعد بعض، وكل حركة تفرض في المستقبل بينك وبينها حركات متناهية لم تتوقف على ما لا يتناهى في المستقبل وان عنى أنه لا يوجد إلا بعد ما لا يتناهى فهو مذهب الفيلسوف، وهو نفس محل النزاع. واما أنه يلزم من رفع المعلول رفع العلة، فإنه

لَزوم استدلالي يعرف أن المعلول إن ارتفع تكون العلة قبله ارتفعت فيما يمكن الارتفاع، فبارتفاعها يرتفع المعلول لا بالعكس، فلا مساواة.

وربما قالوا نأخذ الحركات الماضية دون قدر متناه تارة ومعه أخرى، فينقص ما حذف عنه القدر المتناهي عما أخذ معه، وما زاد على المتناهي بمتناه يتناهى. ولم يعلموا أن أعداد الحركات يستحيل اجتماعها، وإن كان لها ترتيب فأمكن اللانهاية فيها، فبنى مذهبه على فرض المحال من جهة استحالته، وذلك غير صحيح، فالنفوس الناطقة الماضية، وان اجتمعت آحادها لا ترتيب فيها، فلانهاية لها، وإن كان فيها قلة وكثرة.

قال الفيلسوف: واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته، ولن يتميز في العدم الصريح حال يكون الأولى به حصول شيء منه أو بالأشياء أن يكون منه. فالمرجح إن كان ذاته أو شيئاً ما، وهو دايم، فيدوم الترجيح. وإن حدث له إرادة، أو حال من الأحوال، يعود الكلام إليه، فإن مرجحه إن دام فكان يجب أن يدوم، أو حدث فاحتاج إلى حدوث مرجح لا ينقطع عنه السؤال. فلما كان المرجح دايما لم يتغير، فالترجيح دايم.

المورد الرابع في المبادىء والغايات وفيه لمحات

اللمحة الأولى: هي أن الغني التام هو الذي لا يتعلق ذاته ولا حال ما لذاته، هي كمال لها، بغيره . والفقير هو الذي يتوقف على غيره، إما ذاته، أو صفة ليست نفس الاضافة منه على غيره. والملك الحق هو الذي له ذات كل شيء، ويلزم منه أن لا يكون ذاته لشيء. والجود إفادة ما ينبغي لا لعوض، فالمعطي لما لا ينبغي غير جواد، وطالب العوض عيناً كان، أو ثناء، أو مدحاً، أو تخلصاً من مذمة، وصون عرض، وهو معامل غير جواد. ومن كان الأولى به أن يفعل شيئاً، فإذا لم يفعل فلا يتحقق ما هو الأولى به، فيتوقف كماله على غيره، فهو فقير عديم الكمال الخاص، وعديم الكمال المطلق التام، وكل فاعل بالارادة إن استوى طرفاً فعله وتركه بالنسبة إليه، فلا ترجح، فلا وجوب به، وليست الارادة تخصصها بطرف أولى من غيره، ولا تبطل خاصيتها من حيث هي إرادة بأي الطرفين تعلقت. أما التعلق مع التساوي من جميع

الوجوه ولا مرجح محال، وهو مبطل خاصية الارادة. فواجب الوجود هو الغني المطلق وله الكمال الأعلى، ففعله ليس لغرض ما ولا بإرادة، إلا أن يعنى بالارادة نفس العلم ولا غرض للعالي في السافل.

اللمحة الثانية: هي أن الحركات السماوية لما كانت إرادية، فغرضها إن كان أمراً جزئياً، إن نالت وقفت، أو كان مما لا ينال أصلاً، لقنطت ووقفت، فلها مطلب كلي، وإرادة كلية، وإدراك كلي يوجب أن يكون لها نفس ناطقة مفارقة، وأيضاً لما لم يكن فيها خرق، ونمو، ومزاحمة مكان، وحركة مستقيمة، فلا مطلب شهواني لها ولا غضبي، فليست الحركة لأمر حيواني فيكون لأمر عقلي دال على نفس ناطقه. ثم ذلك الأمر ليس بمظنون كطلب حمد وثناء للسافل، لأن المظنون غير واجب الدوام، والحركة واجبة الدوام فلا تبتنى على ما لا يدوم، فإن الحدس يحكم بفطرته ان الجوهر الكاين الفاسد الذي لا نسبة له معتبرة بالقياس إلى جرم أصغر الأفلاك لا يكون مقصداً لحركتها. ثم الامكان الأشرف يشهد بهذه الأشياء، فحركتها إن كانت لمعشوق تنال ذاته، أو لتشبه دفعي، لوقفت ان نالت، أو قنطت، فهو لنيل متجدد دايم الحصول، وتشبه مستمر بمعشوق. والمتشبه به ليس بجرم فلكي ولا نفس، وإلا تشابهت الحركات والتحريكات وليس كذا.

وليس الأختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة، فإن المستدير أوضاعه متشابهة، فإذن التشبه بأمر عقلي مجرد عن المادة بالكلية هو بالفعل من جميع الوجوه وليس المتشبه به واحداً وإلا تشابهت الحركات. فلكل معشوق، وليس كما ظن أن المعشوق واحد. واختلاف الحركات لنفع السافل، وإن كانت الجهات بالنسبة إليها سواء، فجمعت بين غرضها ونفع السافل كالخير إذ اختار أحد الطريقين المتساويين لنفع فقير بعبوره على الآخر، فإنها إن جاز أن يختار للسافل جهة الحركة جاز أن يختار أصل الحركة لأجله على السكون، وكان لقايل أن يقول: استوى سكونها وحركتها بالنسبة إليها فاختارت نفع السافل.

وكل واحد ينال من معشوقه لذات وأنواراً دايمة التواصل يعرفها المقربون المشتاقون إلى الله من أرباب الوجد وقد ذاقوها، ثم يتبع تلك الهيئات النفسانية حركات متشابهة تخرج أوضاعها من القوة إلى الفعل. فإن الفلك إن ثبت على وضع بقيت جميع أوضاعه أبداً بالقوة، ولما كان جميع الأشياء فيه بالفعل إلا الوضع، ولم يمكن الجمع بين الأوضاع دفعة. والقاصر عن استبقاء نوع باستبقاء أشخاصه معاً يستبقيه بتعاقب أشخاصه، فأخرجت على التعاقب الدايم أوضاعها إلى الفعل انفعالاً لجرمها عن هيئات نورية شوقية لنفسها. وقد شاهدت أن المتفكر في

شيء من المعقولات تتبعه حركات وهيئات من بدنه، وان هيئات النفس والبدن تتعدى من كل إلى صاحبه، ويرشح من حركاتها الخير الدايم والبركات على السافل الذي هو كظلها تابعاً لا، مطلباً.

اللمحة الثالثة: هي أن كل قوة منطبعة في الجرم متناهية، فإنها تنقسم بانقسام الجرم فلها جزء، إذن فيفرض جزء القوة محركاً لكل الجرم، وكلها لكله أو لمثل كله من مبدأ واحد. وقد عرفت أن أشد الراميين يزيد على الآخر، إما بشدة أو عدة، وإن استويا فبمدة. فلما استوى جزء القوة وكلها في العدة والشدة فيجب التفاوت في المدة، وإلا يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل، وهو محال، فيجب التفاوت، ولا يقع إلا في الأخير فينقطع تحريكات الجزء وتحريكات الكل يزداد عليه على مناسبتها فيتناهيان بالضرورة. فكل قوة منطبعة يتناهى أعمالها بالضرورة، وغير المنطبعة أيضاً متناهية القوة من النفوس الناطقة، فإنها إن حركت جسماً ذا ميل، وحركت أصغر منه كثيراً بمثل تلك القوة، لا شك أن تحريكات الأصغر أكثر لقلة المعاوقة، فعند استواء العدة والشدة يجب التفاوت في الأخير على نسبة مقداري الجرمين على ما قلنا.

فالنفوس الفلكية لا بد لها من ممد غير متناهي القوة،

وليس بنفس، ضو جوهر عقلي فيفيض على النفس أضواء عقلية وأنواراً وتشريقات لا تتناهى متعاقبة، فإن الانفعال الغير المتناهي والفعل الغير المتناهي على سبيل الوساطة لا المبدأية يتصور على الجسم وقواه. ثم إن في الأفلاك ومواجيدها وطاعتها لذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع، ثم آمين، عبرة للعالمين وبلاغاً للعابدين. ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك، فقنا عذاب النار.

اللمحة الرابعة: هي أن كل جسم فهو مركب من هيولى وصورة، وجعل الهيولى غير جعل الصورة، ففاعله لا بد وأن يكون فيه اثنينية. فلا يصدر عن واجب الوجود الواحد جسم، فيجب أن يكون الصادر عنه جوهراً عقلياً هو أعظم جميع الممكنات قدراً وشرفاً، وهو نوره الأول وعبده الأعلى.

والجسم لا يصدر عنه الجسم، لأن المحوي محال أن يوجد ما هو أعظم منه، أي الحاوي. والحاوي إن كان علة للمحوي فمع وجوبه يكون إمكان المحوي، لأن وجوبه بعد وجوب الحاوي، وإمكان المحوي يقارن بالضرورة إمكان لا كونه، فمع وجوب الحاوي يكون إمكان لا كون المحوي ويلزم إمكان الخلاء. والخلاء قلنا إنه محال لذاته، هذا خلف.

أما إذا كان الحاوي والمحوي كلاهما يمكن أن يكون، وأن لا يكون، فمن عدم الجميع لا يلزم الخلاء، إنما الخلاء يلزم من أبعاد محيط يوجب تقدير العدم فيه. وإذا كان المحوي عن جوهر عقلي هو والحاوي معاً معلولاً عقل آخر لا يلزم أن يكون الحاوي قبل المحوي، لأن ما مع القبل بالذات لا يلزم أن يكون قبلاً بالذات، لأن هذا التقدم بالعلية، وما مع العلة لا يلزم أن يكون علة، فلا يتقدم بالعلية. ثم الجسم لا يؤثر إلا فيما يناسبه وضعاً، وكل قوة للجسم تفعل بوساطة الجرم، ولا مناسبة بين الجسم وما لا يوجد ذاته من المادة والصورة حتى يوجدهما فيوجد بهما الجسم.

وتعلم أن جميع الأعراض والصور لا تنتقل، فإنها إن انتقلت استقلت بالحركة، فتستقل بالجهة، فيلزمها الجهات الست والأبعاد الثلاثة الجرمية فصارت جسماً، هذا محال. ثم حركتها بذاتها توجب استغناءها عن المحل، فلا تحل أصلاً، وليس كذا، فهي أيضاً من العقل. والأجسام ليس لها التأثير، ولكن تعد الأشياء لقبول الأثر من واهبه.

وإذ لا يصدر عن الحق إلا الواحد، فإن استمرت السلسلة في اقتضاء الوحداني ما انتهى الى الجسم أبداً فلا بد من تكثر جهات، وإلا لما وجد الجسم، وليس إلا أن

العقل الأول له ماهية ووجوب بالغير، وإمكان في نفسه، هي ثلاثة، فبتعقل الوجوب ونسبته الى الأول يوجب عقلاً، وبما يعقلِ من إمكانه يوجب جرماً فلكياً، وبما يعقل من ماهيته نفساً. فنسبته إلى العلة أشرف، فيوجب بها الأشرف، وهو العقل، وإمكانه أخس الجهات، فاقتضى به الأخس، وهو المادة، ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلاثة، فيقتضي عقلاً آخر، وفلكاً هو كرة الثوابت، ونفسه. ومن العقل الثابت هكذا إلى أن يتم تسعة من الأفلاك. وكان من العقل التاسع الذي أوجب وجود فلك القمر ونفسه، عقل عاشر هو العقل الفعال، الفايض على العالم العنصري، وعقل كل فلك علته، والذي معه هو علة ما تحته. فالعاشر منه العالم العنصري بمادته وصورته، ومنه النفوس الانسية. ولا يلزم أن يكون منه عقل آخر لخصوص ماهيته.

والعقول كل واحد نوع، وإلا إن اتفق النوع والامتياز بين أشخاص نوع لا يتصور إلا بعوارض لا تلزم الماهية. ولا اتفاق في العالم العقلي، فإنها مبدأ الأفلاك والحركات ولا مخصص للعوارض فكانت كثيرة فلا مميز، هذا محال. ثم لا أولوية بإيجاد بعض لغيره من العكس عند الشركة في الحقيقة. والأفلاك أيضاً ما اختلفت أمكنتها وأوضاعها وحركاتها إلا وهي مختلفة بالحقيقة والطبع، وإن كان كلها

بالقياس إلى العالم العنصري طبيعة خامسة. وهذا الموضع له خطب في التلويحات اللوحية والعرشية.

والعاشر له معاونات كثيرة من حركات مختلفة للأفلاك واستعدادات يحصل منها تكثر جهات الاقتضاء، فإن الفاعل وان اتحد يجوز أن يختلف آثاره لاختلاف القوابل واعتبر بالشعاع الواحد وألوان الزجاجات وغيرها. والعقل لا يتغير أصلاً وإلا يتسلسل التغيرإلى أن ينتهي إلى واجب الوجود، فما يحصل من العقل الفعال إنما هو لتغير القوابل بتغير الحركات، وكانت المادة لها قوة القبول إلى غير النهاية، والفاعل له قوة الفعل أيضاً إلى غير النهاية. والمعدات أيضاً غير متناهية، فانفتح باب البركات والخيرات الغير متناهية.

فأشرف ما حصل بها النفوس الناطقة، وما أمكن حصولها دفعة إذ المواد والأبدان متناهية، فحصلت على التعاقب دوراً بعد أزلًا وأبداً. ولما كانت الحركات مشتركة في الدورية تشبهاً من حيث هذه الاشتراك بمبدأ واحد هو واجب الوجود، كانت العنصريات مشتركة في مادة، ولما اختلفت الجهات للحركات باختلاف المعشوقات، اختلفت الصور والأحوال. فسبحانه سبحانه لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وكل شيء عنده بمقدار، عالم الغيب

والشهادة الكبير المتعال. واعلم أن العناية هو إحاطة الحق تعالى بكيفية نظام الكل، وما يجب أن يكون عليه الكل. وابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الأخس فالأخس، ثم ابتدأ من الأخس إلى الأشرف حتى انتهى إلى النفوس الناطقة، ثم صارت النفوس المستكملة المتطهرة بعد المفارقة عقولاً صنع الله الذي أتقن كل شيء كان من العقل ثم صار إلى العقل، والله تعالى منه بدأ كل حي وإليه عاد. فالعوالم ثلاثة: عالم عقلي، وعالم نفسي، وعالم جرمي. فالفيض متصل من الواجب وجوده إلى العقل، ومنه إلى النفس، ومنه إلى الجرم.

اللمحة الخامسة: هي أن الشر لا ذات له، بل هو عدم ذات، أو عدم كمال الذات. وما يوجد شراً فإنما هو لإفضائه إلى عدم ما، إذ لو كان موجوداً ما فوت شيئاً على غيره، فليس شراً لغيره، ولا لنفسه، والاصبع الزايدة إنما توجد شراً لأنها تبطل هيئة مستحسنة عن اليد، وكذا غيرها. والقسمة تقتضي خيراً لا شر فيه، ويجب وجوده عن الحق الأول كالعقول، وشراً لا خير فيه، وهو ممتنع الوجود، وهو العدم البحت. وشر كثير مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق. هذا. وخير كثير يلزمه شر قليل، ويجب وجوده، فإن ترك خير كثير لشر قليل شر كثير، وهذا كالنار والماء اللذين لا يتم نفعهما إلا وان يلزمهما

بحسب مصادمات أسباب حرق أو غرق، وكذا الانسان وغيره من الحيوانات. فإن قيل: لم لا يجعل هذا القسم مبرأ عن الشر؟ يجاب بأن هذا السؤال يتضمن أن هذا القسم لم ما جعل غير نفسه، ولم جعل الماء ماء والنار ناراً؟ ولو تجرد عن هذه كان القسم الأول ولم يوجد القسم الثاني. فإن قيل: اقتراف الجرايم للانسان إنما كان بالقدر، فلم يعاقب المجرم؟ قيل: إن النفس حمالة حطب، نيرانها لا يعذبها خارجي منتقم، بل حملت عذابها معها كمريض تؤدي نهمته السابقة إلى مرض لازم له. وكما أن الناس منهم متنعم في العاجلة، ومتوسط، ونازل هو عرضة البليات. والوسط أكثر من الطرفين ففي الآخرة أيضاً مراتب. وليست السعادة نوعاً واحداً، والمتوسط مع الفاضل أغلب وأكثر من الشقي، ورحمة الله وسعت كل

المورد الخامس في بقاء النفوس والمعاد وفيه لمحات

اللمحة الأولى: هي أن النفس وحدانية، فلا يتصور أن يكون لها الوجود بالفعل وقوة العدم، بل إنما يتصور ذلك لما له حامل كالأعراض. والصور فيها قوة وجودها وعدمها، فهي غير قابلة للعدم، وأيضاً لو قبلت العدم بعد المفارقة لكان عرض إضافي، مقوم، جوهر وحداني مستغن عن المواد، وهو محال، إذ لا فارق بعد المفارقة وقبلها إلا قطع العلاقة وهي إضافية والإضافات أضعف الأعراض لا يبطل ببطلانها الجوهر.

اللمحة الثانية: هي أن التناسخ محال، فإن النفس لو إنتقل تصرفها إلى جرم عنصري كان لصلوح مزاجه لتصرف النفس، وإلا ما فارقت هيكلها فيستحق المزاج لنفس يفيض عليه من العقل الفعال، فكان للحيوان الواحد نفسان: مستنسخة، وفايضة، هذا محال، إذ لا شعور للإنسان إلا بنفس واحدة هي هويته وأيضاً لا وجوب لتطابق الأعداد والأوقات لما فسد وما يكون، فالتناسخ باطل.

اللمحة الثالثة: هي أن العامة ظنوا أن لا لـذة غير الحسية، ولم يعلموا أن لذة الملايكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله، أعظم مما للبهائم بمطاعمها ومطالبها. واللذة هي إدراك، ما وصل من كمال المدرك وخيره من حيث هو كذلك، ولا شاغل ولا مضاد. والألم إدراك ما وصل من شر المدرك، وآفته، وإدراكه من حيث هو كذلك، ولا شـاغل ولا مضـاد. ولكل قـوة الم ولذة بحسب شـرها وكمالها. فللذوق لذة وألم، وللبصر، واللمس على حسب كمال كل واحد. وكذا الشهوانية، والغضبية، وغيرهما.

ويظن أن من الكمالات ما لا يلتذبه كالصحة، ولم يعلم أن المحسوسات إذا استقرت لم يبق الشعور بها أو ضعف، واللذة متوقفة على أن الآيب إلى صحته دفعة يلتذ عـظيمًا، واللذيـذ قد يصـل فيكره كـما للمريض المكـره للطعام، أو الممتلي جداً، وإنما ذلك لمضاد، أو شـاغل مبطل للشعور، أو للكمالية في تلك الحالة. والمؤلم قـد يحضر دون الألم كشديد السكر، والمشرف على المـوت، الساقط قواه إذا ضرب، وإنما ذلك لشاغل أو مضاد مبطل للإدراك. وعديم الذوق قد لا يشتاق إلى اللذة، وإن صح عنده وجودها، كالعنين الغافل عن لذة الجمـاع. وكذا عديم المقاساة للألم لا يحترز كما ينبغي.

ولما كان لذة كل قوة على حسب كمالها، وكمال الجوهر العاقل الانتقاش بالوجود من لدن مسبب الأسباب إلى أن ينتهي إلى الأخير من العوالم الثلاثة، والترتيب والنظام، والمعاد، وغير ذلك، باعتبار تصرف البدن الهيئة الاستعلائية على البدن لينفعل البدن عنه، والعدالة التي هي عبارة عن الحكمة، وهي توسط القوة العملية فيما يدبر به الحياة ولا يدبر، والشجاعة التي هي توسط الغضبية، والعفة التي هي توسط الشهوانية، وكما لها بالجملة التشبه بالمبادىء على حسب الطاقة حتى تتجرد عن المادة بالكلية، فمدركاتها من الحق. والجواهر العقلية، وما يليها، أشرف من مدركات المشاعر الأخرى بما لا يتقارب. ومدركاتها أكثر، إذ لا نهاية لمدركاتها دون الحواس والزم إذ هي باقية وأشد فإن الحواس مقصورة الإدراك على الظواهر والسطوح، فنسبة لذتها إلى لذة الحواس كنسبة المدركين والمدركين والإدراكين.

وعدم الإشتياق إلى الكمال والتلذذ بالكمال حق التلذذ، إنما هو لشواغل هيولانية، وكذا عدم التألم بالرذايل. وإذا لم تستكمل النفس بالعلم والعمل فكانت بعد المفارقة كما كانت قبلها من الشوق إلى البدن، إلا أن الشاغل عن الألم ارتفع فعظم الألم، سيما إذا كان الجهل مركباً وهو عدم الاعتقاد بالحق، واعتقاد نقيضه، وهذا لا

يزول أبداً فيتعذب عذاباً ما عذب به أحد من العالمين. والنفس العالمة الفاسقة يجذبها العلم إلى الملأ للأعلى، والجهل إلى أسفل السافلين، فتتعذب زماناً وربما تزول.

وقال بعض أهل البصيرة إن البله والصلحاء المتزهدين المتنزهين تنتقل علاقتهم إلى جرم فلكي يرون فيه جميع الصور المطلوبة كما في الحس المشترك، ويتلذذون على حسب المعتقدات لبقاء علاقتهم مع العالم الجرمي. ونفسي أنا تطمين إلى هذا، فإن من لم يتصور له العالم العقلي لا ينقطع له علاقة الجرم. وعندي منه نبأ عظيم أشرنا إلى بعضها في التلويحات متفرقاً.

فصل: وأشد مبتهج ومتلذذ هو الحق الأول، لأنه أشد الأشياء إدراكاً، وهو أعظم مدرك وأعظم مدرك.

والعشق هو الإبتهاج بتصور حفرة ذات ما، والشوق هو الحركة إلى تميم هذا الإبتهاج. والأول عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره، ثم العقول على درجاتها، ثم نفوس الأفلاك، ثم نفوس غيرها ولها شوق وعشق دون المحركات. والنفوس الفاضلة يتلذذ بعضها ببعض ويتلذذ اللاحق بالسابق، والسابق باللاحق، وتتعاكس الأنوار واللذات من النوع بعضه على بعض.

أعلم أن كلا من الناس لا يقوم بأمر نفسه، فلا بد من معاملة ، ومناكحة، وقصاصات. ولا يذعـن بعض الناس لبعض، فلا بد في كل عصر من شارع فاضل النفس، مطلع على الحقائق، مؤيد من عند الله بافعال تتقاصر عنها قوى نوعه ليعلموا أنه فيما يقول صادق، وإنما أنزل بعلم الله، ويتلقى من لـدن حكيم عليم، فتتبعه الكـافـة، ويأمرهم بتزكية النفس، ويحرضهم على المعروف، وينهاهم عن المنكر على حسب كل وقت، ويكرر عليهم العبادات للتحكيم والتذكير. وله شرايط: أن يكون مأموراً من الملأ الأعلى بالتدارك والإصلاح، والثاني أن يتعلم العلم من روح القدس بلا تعلم بشري، وهذا غير محال.

فقد جرب الإنسان من نفسه حدساً في كثير من المسائل دون تعلم، ولا يجب وقوفه عند رتبة، فيجوز أن يبلغ الحدس لانسان إلى حد يقبل في زمان قصير، العلم عن العقل الفعال لشدة اتصال نفسه به، والثالث أن تطيعه

مادة العالم العنصري بتحريك، وتسكين، وغيرهما، فهي كنفس للعالم، سيما وقد رأيت تسخين نفسك لبدنك عن غضب دون سبب في البدن مسخن، وغير ذلك. فللنفس آثار في المادة، وهي مطيعة لها، حتى أن المار على موضع عال، قليل العرض، وهمه ينذره بالسقوط، وقد يفضي به إليه. والأوهام لها آثار في الأمزجة وغيرها، سيما نفوس طاهرة قوية في نفسها علمها شديد القوى ذو مرة لا يتناهى يؤيدها لتشبهها به، فتطيعها المادة. وإذا طرب غير الأنبياء أيضاً من اخوان التجريد في مواجيدهم عملوا أموراً غريبة، وحركوا تحريكات يتقاصر غيرهم عنها. وقد جرب من ساير الناس قدرتهم عند طربهم على ما لا يقدرون عليه في حال غيره، فكيف من له عروج وشهود وقبول نور عقلي؟ فاخوان التجريد أطاعتهم الهيولى، فلا يستبعد منهم أن يحدث بدعائهم زلزلة، أو وباء أو خسف، أو عدم تنفير طير، أو سبع، أو استسقاء، أو استشفاء، وغير هذه الأشياء مما يمكن، والرابع إنذارهم بالكاينات، وإخبارهم بالجزئيات الواقعة في الماضي والمستقبل. ويختص بالنبي كونه مأموراً من عند الله بإصلاح النوع. والثلاثة الباقية قد تجتمع في بعض اخوان التجريد من الأولياء.

فصل: اعلم أن النفوس الفلكية عالمة بآثار حركاتها في هذا العالم، وعندها علم كلي بهذه الأشياء كأنها شرطيات،

أنه إذا كان كذا، كان كذا، فأي نقطة وصلت إليه فعلمت الوصول ولازمه، وصار كاستثناء الشرطية، ولنفوسنا الانتقاش بها كما عسى قد جربته من المنامات الصادقة، والمانع لها عن الانتقاش شواغل بدنية، فإذا قلت في النوم، أو في المرض كما للمصروعين، أو لقوة نفس كما للأنبياء، وبعض الأولياء، فلا تذعن نفوسهم للمادة الشاغلة، فيتصلون بالنفوس الفلكية، ويطلعون على المغيبات، وقد يتوسلون إلى ذلك بالرياضيات المهذبة للأخلاق، المزكية للنفس، المقربة لها إلى عالمها. وقد يكون سبب الاتصال ضعف فطري كما لبعض المتكهنة وقد يستعينون بأشياء موهنة للحواس الظاهرة والباطنة، وقد يشغلون الصبيان بالنظر إلى أشياء محيرة كالنظر في الماء، والسواد البراق، وغيرهما. والصبيان لهم في الآلات ضعف، فيعظم الأثر اليه، فينتقشون بالغيب على حسب ما توكلت الهمم به.

فصل: مشاهدة الصور أيضاً ممكن، فإن الحس المشترك انفعل عنه التخيل، فيجوز أن ينفعل هو عن التخيل على ما يجري بين المرايا المتقابلة. والصارف عن الانتقاش عقلي باطن يشغل المتخيلة، وحسي ظاهر يشغل الحس المشترك، فإذا افتر أحد الشاغلين، الحسي كما في النوم، والنوم هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن، والعقلي كما في بعض الأمراض المخلة بالأعضاء الرئيسية

الجاذبة للنفس. فإن النفس إن انجذبت إلى قوة شغلت عن الأخرى، والقوى متجاذبة متنازعة، فعند الفتور في إحدى الحالتين يتسلط المتخيلة على الحس المشترك، ويلوح فيه الصور. وبين لك أن ما في الحس المشترك يرى مشاهدة، والممرورون والمصروعون يرون صوراً لو غمضوا أيضاً تبقى الرؤية، ولا ينسب إلى أمر خارجي فهو سبب باطن، ومن هذا الجن، وقد يرى هذه الأشياء من غلب عليه الخوف لما قلنا.

ولما كانت المتخيلة دايمة الانتقال من شيء إلى ضده، أو شبيهه، أو مناسبة كيف ما كان. وتحاكي الهيئات المزاجية، ولو لا انتقالها طبعاً ما كان لنا اقتناص الحدود الوسطى، فالمعنى الغيبي، إذا انتقش بها النفس، قد ينطوي سريعاً ولا يبقى له أثر، وقد يتعدى إلى الذكر، وقد يتعدى إلى عالم التخيل، فقد يضبطه الخيال، وقد تنتقل المتخيلة منه إلى غيره، فيحتاج إلى تحليل بالعكس، فيعبر إن كان متاماً، ويؤول إن كان وحياً. ثم ما يشاهد النفس من الأمور الغيبية قد يشرق على الخيال، فيستولي على الحس المشترك، فيرى صوراً لا أحسن منها، ويسمع كلاماً لا أفصح منه، وخطاباً لا أنظم منه، ونغمات لا ألذ منها، كل ذلك محاكاة عما قبلت النفس. وأنت إذا واظبت على التفكر في العالم القدسي، وصمت عن المطاعم ولذات

الحواس إلا عند حاجة، وصليت بالليالي، ولطفت سرك بتخيل أمور مناسبة للقدس وناجيت الملأ الأعلى متلطفاً متملقاً، وقرأت الوحي الإلهي كثيراً، وطربت نفسك أحياناً تطريباً، وعبدت ربك تعظيًما، ورهبت قواك ترهيباً، ربما تخطف عليك. أنوار مثل البرق لذيذة، ويكثر فيتابع، وقد يثبت فيسلبك عن مشاهدة الأجرام، ويكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، وتحصل لك حالات مشاهدة، فلا تحتاج إلى السماع من غيرك، والتجرد إلى الله بالكلية منجع.

وهذا القدر كاف لمن له قريحة، ومن أراد أموراً غريبة شريفة وحكمة غير مشوشة، فعليه بكتابنا الموسوم «بالتلويحات اللوحية والعرشية» ، على ان لي كتاباً غيره سميته «بحكمة الإشراق» فيه الحكمة العجيبة العرية عن التكلف تشهد بها الفطرة. ونختم الكتاب بذكر الله رب العجائب. فسبحان الذي زلزل الأرض فاستوى نوره إلى العرش والحمد لله الذي زلزل الأرض فصعد من الأرض سراجاً وأنواراً، واتصلت بالعرش فازدادت ثقلاً ونوراً. ولله الحمد، رب السموات ورب للأرض رب العالمين.

وقبل أن ننهي بحثنا عن السهروردي لا بد لنا من تقديم بعض النماذج التي اخترناها من كتابه «حكمة

الإشراق» لنستمع إلى حكمته وفلسفته العرفانية الحقانية الماورائية.

قال السهروردي في المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات:

فصل: في بيان التناسخ

النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده، فله ألف مع صيصيته لأنها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه ونظره الى ما فوقه لنوريته، وهي مظهر لأفعاله وحقيبة لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثاً عشقياً، وجذبته إلى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخية أصلاً ، فانقطع شوقه عن عالم النور البحت إلى الظلمات. والصيصية الانسية خلقت تامة يتأتى بها جميع الأفاعيل، وهي أول منزل للنور الاسفهبد على رأي حكماء المشرق في عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الغاسق مشتاقاً بطبعه إلى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به، فإن الغاسق انما هو من جهة الفقر في القواهر. وكما أن الفقير مشتاق إلى الاستغناء، فكذا الغاسق مشتاق إلى النور.

قال بوذاسف ومن قبله من المشرقيين: ان باب الأبواب

لحياة جميع الصياصي العنصرية الصيصية الانسية. فأي خلق يغلب على النور الاسفهبد. وأي هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن إليها هو، يوجب أن يكون بعد فساد صيصيته منتقلاً علاقته إلى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة. فان النور الاسفهبد إذا فارق الصيصية الانسية، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيئات الردية، فينجذب إلى الصياصي المنتكسة لحيوانات أخرى، وجذبته الظلمات.

قالوا: والمزاج الأشرف ما للصيصية الانسية، وهي أولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبدي من النور القاهر. فلا ينتقل إليها من غيرها نور اسفهبد-إذ تستدعي من المواهب نوراً مدبراً-ويقارنها مستنسخ، فيحصل في انسان واحد أنائيتان مدركتان، وهو محال.

قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد من النور القاهر. فإذا انفسدت الصيصية الانسية، والنور الاسفهبد عاشق للظلمات، لا يعلم مأواه؛ فهو بشوقه ينجذب إلى أسفل سافلين. والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ أيضاً متعطش، فينجذب بالضرورة

إلى صيصية أخرى. فان الحكمة التي لأجلها اقترن النور الاسفهبد بعلايق البدن من حاجته إلى الاستكمال بعد باقية. والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقي من الصياصي الصامتة إلى الانسان شيء، بل ينحدر من الصياصي الانسية إلى الصوامت للهيئات. ولكل خلق صياصي، ولكل باب منها جزء مقسوم.

وما يقال أن عدد الكاينات لا ينطبق على عدد الفاسدات فباطل، لأن الأنوار المدبرة المستظلمة في الأزمنة الطويلة كثيرة، وهي متدرجة في النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصي النملية إلا بعد مفارقة صياصي أنواع كثيرة منفاوتة المقدار والعلايق. ولا يرتقي منها إلى الإنسان شيء ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الأعمار من صياصي قليلة الأعمار كثيرة العدد جداً. وينتقص العلايق بالسكرات وشدة الموت والبلايا. ولكل مرتبة كبار وأوساط وصغار، ولكل قوم من أرباب الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشة؛ فتنتقل إلى الأكبر، ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر في أزمنة متطاولة.

وعند هؤلاء ما يقال: ان كل مزاج يستدعي من النور

القاهر نوراً متصرفاً. فكلام غير واجب الصحة، إذ لا يلزم في غير الصيصية الإنسانية وما يقال أنه لايلزم أن يتصل وقت فساد الصيصية الإنسانية بوقت كون صيصية صامتة ليس بمتوجه أيضاً؛ فان الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غايبة عنا، كما يوجب في خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلاً، فكذا في موت بعض الصياصي حياة بعض منها.

هذا مذهب المشرقيين: وربما يجوزون النقل فيما وراء الأنسان من شخص إلى مشاكله، ما لم يلزم المزاحمة التي في الإنسان من شخص إلى مشاكله، ما لم يلزم المزاحمة التي في الإنسان لاستعداد الفيض..

وقال المشاؤون؛ جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها نفوسا متصرفة، فيلزم فيها ما ذكرتم في الإنسان. هذا مذهب المشائين. وافلاطون ومن قبله من الحكماء قايلون بالنقل، وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف.

وتمسك بعض الاسلاميين بآيات من الوحي مثل قوله تعالى: «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها. وقوله تعالى: « كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها» . وقوله: «وما من دابة في الأرض ولا طاير يطير بجناحيه الا

أمم أمثالكم». وآيات المسخ والأحاديث الـواردة في أن الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة. وكما ورد في الوحي حكاية عن الأشقياء: « ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل؟» . وكقوله تعالى في السعداء: «لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الأولى» . وغير ذلك.

وصغى أكثر الحكماء إلى هذا، الا أن الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة الى عالم النـور دون النقل، ونحن نذكـر بعد هـذا ما يقتضيـه ذوق حكمة الإشراق.

واعلم أن النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيصيته، فإن النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه، وإلا ما وجد. ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر، فإنه لا يتغير. ثم أن الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته؟ ثم أن النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه؟ والأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنها. وليست حالة في الغواسق ليشترط فيها مقابلة واستعـداد محل. وليس مبدأ المدبرات بمتغير، فلا تكون هي كمتعلقات حصلت من أحوال المدبر وحده، أو مع غيره كالصقاليات، فانها مشروطة بشهود الحي الباصر. ونسبة غير النفس الفاعلية

إلى ما لها كالمحل للنقوش ـ كانت منه أو من غيره ـ فإذا بطل حال المبدأ، بطلت، فالنور المجرد موجبه دايم، فيدوم. ولو كانت الأنوار المدبرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانية، ففي حالة مقارنة علايق البدن كانت أولى بالعدم، لا بعد المفارقة. وإذا تخلص النور المجرد من الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر الذي هو علته. وموت البرزخ إنما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر.

فصل: في بيان أحوال النفوس الإنسانية بعد المفارقة البدنية

والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور أتم مما عندنا، فإن مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.

وأما أصحاب الشقاوة ـ الذين كانوا «حول جهنم جثياً» وأصبحوا في ديارهم جاثمين ـ سواء كان النقل حقا أو باطلا ـ فان الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة ـ اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها. والصور المعلقة ليست كمثل أفلاطون، فإن مثل أفلاطون نورية ثابتة، وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستنيرة للسعداء على ما يلتذون به بيض

مرد، وللأشقياء سود زرق. ولما كان الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها، وليس لها محل، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتقل في مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين. وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند، وقوم لا يعدون من أهل مدينة تسمى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم. وليس ذلك مرة أو مرتين بل في كل وقت يظهرون، ولا يصل اليهم أيدي الناس. وقد جرب من أمور أخرى صياص متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك، بل تكاد تتدرع بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

ولي في نفس تجارب صحيحة تدل على ان العوالم أربعة: أنوار قاهرة: أنوار مدبرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء. ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين، وفيها السعادات الوهمية. وقد يحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة وتبطل كما للمرايا والتخيلات وقد يخلقها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها عند المصطفين. وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية. ولما شوهدت هذه المثل وما نسب الى الحس المشترك، فدل على

أن المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً، بل إنما توقف عليها الأبصار، لأن فيها ضربا من ارتفاع الحجب.

وهذا العالم المذكور نسميه «عالم الأشباح المجردة» وبه تحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدسين من المتألهين أعلى من عالم الملائكة.